

論胡適對自然主義的挪用： 兼論「反向格義」的源起與迷思*

李貴生**

〔摘要〕

胡適《中國哲學史大綱》公認是「中國哲學」此一現代學科的開山之作，不少學者甚至以為近年引起熱烈討論的「反向格義」也是源自此書所用的方法。所謂反向格義，主要指當代的中國哲學研究借助西方哲學的概念體系和理論框架闡明中國固有材料的情況。一些學者認為這是無可避免的事，另一些學者則擔心中國的哲學典籍和概念會因此而被曲解。經過十多年的討論，這場爭議亦應進入總結的時候。

鑒於胡適向被視為是反向格義的先導人物，本文以「自然主義」為案例，考察胡適引介西方哲學觀念的理念和方法。選擇自然主義，主要是因為這個觀念頻繁地出現在胡適不同時期的著作中，具有相當重要的位置。此外他借用自然主義闡釋中國哲學的做法至今仍有一定的影響，正可藉此窺測反向格義的源起、作用與出路。文章首先從學術史的角度闡明胡適與反向格義的關係，繼而探討胡適挪用「自然主義」的方式，以及由此衍生出來的意義變化，由是消解反向格義引發的種種迷思。

關鍵詞：胡適、自然主義、反向格義、類比說明、範式意義

* 本文為香港教育大學研究與發展事務處資助項目（編號 RG13/2019-2020R）的部分研究成果，承蒙《文與哲》兩位匿名審查人提供寶貴的修訂意見，並予以肯定和鼓勵，謹在此致以萬分謝意。

**香港教育大學研究生院副院長、文學及文化學系副教授。

一、引言：名之所至、謗亦隨之

胡適 1919 年出版的《中國哲學史大綱》並不是同類著作中的第一部，時間上略晚於陳黻宸和謝無量之作，¹卻公認是「中國哲學」此一現代學科的開山之作，這種認知主要源於此書對當時知識界的影響。該書原是胡適 1917 年回國後到北京大學授課的講義，顧頡剛憶述自己初聽胡適的課，「駭得一堂中舌橋而不能下」，繼而認同他「有眼光，有膽量，有斷制，確是一個有能力的歷史家」。²震驚當時學界的並不只是書中陳述的內容，還包括胡適借鑑自西方的研究方法。蔡元培把它們概括為「證明的方法」、「扼要的手段」、「平等的眼光」和「系統的研究」；³馮友蘭晚年仍肯定胡適此書「具有劃時代意義」，並謂「蔡元培給這部書以這樣高的評價，就當時學術界的水平說，並非溢美」。⁴後來余英時更借用孔恩（Thomas Kuhn）的理論，敷演蔡氏提到的第二及第三點，並斷言胡適此書不但「是一部建立典範的開氣之作，而同時又具有『示範』的作用」。⁵

然而隨著時間推移，《中國哲學史大綱》不久便退出中國哲學研究的舞台。暴得的大名來得快，去得也快，曾經備受讚譽的研究方法到了 1930 年不約而同地被陳寅恪和金岳霖所批評，成為烘托馮友蘭《中國哲學史（上）》的反面材料。陳寅恪慨嘆當時談中國古代哲學者「所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也」，文中雖然沒有指名道姓，但從「此近日中國號稱整理國故之普通狀況」等話可知，⁶其說正是針對胡適而發。金岳霖則索性直言謂：「胡適之先生的《中國哲學史大綱》就是根據於一種哲學的主張而寫出來的」，「不免牽強附會」，

¹ 在胡適之前，陳黻宸和謝無量已在 1916 年左右各自出版了《中國哲學史》，詳參下文討論。

² 顧頡剛：〈自序〉，《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982 年），頁 36。

³ 蔡元培：〈序〉，見胡適著：《中國古代哲學史》，收入季羨林主編：《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003 年），第 5 卷，頁 194-195。按：胡適該書後來改名為《中國古代哲學史》，為了行文的統一，本文正文沿用最初出版時的書名。

⁴ 馮友蘭：《三松堂自序》，見《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001 年），第 1 卷，頁 182-183。

⁵ 余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2004 年），頁 253。

⁶ 陳寅恪：〈審查報告一〉，《中國哲學史（上）》，見《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001 年），第 2 卷，頁 613。

「不會是一本好的哲學史」。⁷陳、金二人著眼點不同，結論卻殊途同歸。誠如翟志成所言，除了少數研究胡適或中國現代學術史的學者外，胡適的書早已乏人問津，「已經沒有『學術上』的意義，而祇剩下了『學術史上』的意義」。⁸親睹自己曾經風靡一代、發蒙振聵的專著出版後不過十年，便幾乎淪為歷史文物，難怪胡適要提倡「哲學關門」之論。⁹不過中國哲學並沒有因此而關門，至今依然繼續存在，而當這門學科的發展出現問題時，學者很自然記起胡適這部書的學術史意義，十多年前出現的「反向格義」爭議，就是一個明顯的例子。

20 世紀末，袁保新借用南北朝佛教中的「格義」描述當代中國人「要通過西方哲學的概念語言」來「理解本國傳統哲學」的情況，並把他溯源至胡適：

從胡適〈中國古代哲學史〉開始，七十年來，中國哲學界一直無法擺脫「格義」的命運。¹⁰

此後林安梧亦有「逆格義」之說，¹¹劉笑敢則於 2005 年一個學術會議上把「反向格義」與中國哲學研究所面對的困境聯繫起來，¹²並先後撰文探討這個問題。¹³過去的格義指以中國觀念解釋外來學說，反向格義則表示中國哲學的研究要反過來

⁷ 金岳霖：〈審查報告二〉，同前註，頁 618。

⁸ 翟志成：〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《新史學》第 1 卷第 3 期（2004 年 9 月），頁 121。

⁹ 王汎森和翟志成分別從傅斯年和馮友蘭二人著眼，分析胡適 1930 年代提出「哲學關門」的原由，俱各有所見。參王汎森：〈傅斯年對胡適文史觀點的影響〉，《漢學研究》第 14 卷第 1 期（1996 年 6 月），頁 189-193；翟志成：〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，《中國文哲研究集刊》第 25 期（2004 年 9 月），頁 219-257。

¹⁰ 袁保新：〈再論老子之道的義理定位——兼答劉笑敢教授《關於老子之道的重新解釋與新詮釋》〉，《中國文哲研究通訊》第 7 卷 2 期（1997 年 6 月），頁 158。

¹¹ 林安梧：〈牟宗三的康德學及中國哲學之前瞻——格義、融通、轉化與創造〉，《鵝湖月刊》第 362 期（2005 年 8 月），頁 12-24。

¹² 白奚：〈西方的詮釋，中國的回應——香港中文大學「中國哲學方法論之反思與探索」國際學術會議側記〉，《中國哲學史》2005 年第 3 期，頁 129。

¹³ 參劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，《南京大學學報》2006 年第 2 期，頁 76-90；劉笑敢：〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，《哲學研究》2006 年第 4 期，頁 34-39。這兩篇文章論點大致相同，後者似是前者的簡縮版。

借助西方哲學的概念體系和理論框架。劉笑敢同樣認為反向格義源自這門學科的奠基人胡適，屢言：

自胡適算起，反向格義這一方法在中國的歷史大約是八九十年。¹⁴

自胡適的《中國哲學史大綱》以來，反向格義似乎已經成為一種無可否認的中國哲學研究的主流方法。¹⁵

劉笑敢雖然肯定反向格義這一主流方法「產生了很多優秀的學者和著作」，但從文章標題及當中所提到的老子研究可知，他顯然更為關注「這種方法可能引起的弊端」，包括「曲解中國哲學典籍和概念」、「本身目的性不夠明確」和「對於普及中國哲學，貢獻甚微」等等。¹⁶

劉笑敢的意見發表之後引起不少迴響，餘波至今未消。¹⁷經過十多年的討論，正反雙方的理據大體上都已展露出來，這段公案亦應進入階段性總結甚或結案陳詞的時候。胡適的奠基之作既然一直被視為是反向格義的始作俑者，解鈴繫鈴，回顧他引介西方哲學觀念的理據和方法，自然有助釐清問題的性質。參考劉笑敢以老子之「道」為具體例子，令相關討論不致流於空泛，下文將會先從學術史的角度闡明胡適與反向格義的關係，繼而考察胡適對「自然主義」此一西方觀念的挪用，¹⁸以及由此衍生的意義變化，再回頭消解由反向格義引發的種種迷思。選擇自然主義為例，並非出於偶然，而是因為這個觀念頻繁地出現在胡適的著作，遍及他不同時期的哲學、文學以至人生觀等論述中，¹⁹可是在有關胡適的各種研究中，仍然較少受到關注，因此這個觀念本身已具有研究的價值。此外胡適的中國哲學史研究雖然整體上已經過時，但他借用自然主義闡釋中國哲學的做法仍有一定的影響力，²⁰正可藉此窺測反向格義的源起、作用與出路。

¹⁴ 劉笑敢：〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，頁 34。

¹⁵ 同前註，頁 36。

¹⁶ 劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，頁 78-80。

¹⁷ 根據中國知網資料庫，自 2005 年開始至 2019 年總共有 70 多篇以「反向格義」為主題的文章，近兩年仍有近 10 篇。參 <https://www.cnki.net/>，瀏覽日期：2020 年 4 月 24 日。

¹⁸ 這裏所謂「挪用」，主要取借用、襲用之意，表中性義，與英文 appropriation 相仿。

¹⁹ 胡適嘗以自然主義詮釋老莊、戴震、《紅樓夢》，以及自己的人生觀，詳參下章的分疏。

²⁰ 近年仍有學者沿用胡適的術語描述老莊和戴震，如張明初、秦自強：〈自然主義教育：老莊道

二、胡適反向格義的範式意義

自袁保新和劉笑敢把反向格義溯源至胡適，後繼學者無論是贊成還是反對此一治學模式，多視胡適為反向格義的先導人物。²¹這類說法不無道理，然而若從較為嚴格的學術史角度看，卻略嫌不夠精確。胡適的《中國哲學史大綱》無疑運用了不少西方觀念闡明中國固有的學說，但他絕不是反向格義的開創者，而是這種方法其中一個重要的繼承者。他的做法自有其學術範式上的意義，卻不在於時間上的領先。劉笑敢嘗區分廣義和狹義的反向格義，謂前者指一般的「以西釋中」，而他本人則主要關注狹義的層面，即「以西方哲學的某些具體的、現成的概念來對應、解釋中國哲學的思想、觀念或概念的做法」，²²他所舉的例子就是用「物質」與「精神」或「唯物」與「唯心」等現成概念來解釋老子的「道」。然而不論廣義還是狹義，反向格義在胡適之前已頗為常見。稍為回顧西學東漸期間中西學術交涉的情況，不但有助釐清反向格義的源起和功能，還能說明胡適在這個過程中所占的實際位置。

早在 19 世紀下半葉，中國學者已用「玉皇上帝」、「皇天上帝」表示基督教中的 God，²³或用「理學」、「格致」等詞彙逐譯 science。²⁴這類以中國人熟悉的觀念比附外來的新觀念，與早期格義佛教的方法正相契合。然而嚴復認為「古書難讀，中國為尤」，「是以生今日者，乃轉於西學，得識古之用焉」，遂反過來以赫胥黎的《天演論》解釋《周易》。²⁵他引用西方學說發明中學，乃因「古之人殫畢生之精力，以從事於一學」，而後人「未嘗為古人之學」，理解膚淺，但若

家對異化道德的批判與超越》，《四川師範大學學報（社會科學版）》2014 年第 3 期，頁 88-93；王覓泉：〈理學性善說的困難與戴震的自然主義解釋〉，《孔子研究》2019 年第 1 期，頁 90-97。

²¹ 如宋寬鋒：〈「反向格義」的紛爭與中西哲學比照中的本質主義迷誤〉，《中國社會科學評價》2019 年第 1 期，頁 38-49；鄧輝：〈「反向格義」與現代中國的「小傳統」〉，《探索與爭鳴》2015 年第 12 期，頁 111-115；王巍：〈「反向格義」還是「主動化西」？——兼論馬克思主義哲學中國化的話語體系問題〉，《福建論壇（人文社會科學版）》2013 年第 3 期，頁 85-89。

²² 劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，頁 78。

²³ 羅中：〈格義與反向格義：《萬國公報》中「聖號」之爭〉，《求索》2011 年第 4 期，頁 249-251。

²⁴ 汪暉：《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2004 年），下卷，第二部「科學話語共同體」，頁 1112。

²⁵ 嚴復：〈譯《天演論》自序〉，見嚴復著，王憲明編：《嚴復學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1999 年），頁 165-166。

能從他國學術中發現「事不相謀而各有合」者，「反以證諸吾古人之所傳，乃澄湛精瑩，如寐初覺」。²⁶嚴復相信西方學術能夠發明古人之學，並非他一人之私見。章太炎本來也以為《莊子》「樂出虛，蒸成菌」之說乃「荒唐之言」，後來讀了禮敦根《人與微生物爭戰論》後「乃悟其言之不虛」，²⁷同樣認為西學能加深我們對古書的理解。

嚴、章二文分別撰於 1896 和 1899 年，反映以西方學術詮釋中國古書的做法在晚清時已頗為流行。他們的取向或許與挽回民族自信的救亡心態有關，希望說明西方所謂新學，中國古已有之，但無論如何，其實際效果卻是通過西學印證和抉發古書中的微旨奧義。這些奧義是否符合古籍本義，各人可以有不同的看法，但作出詮釋的嚴復和章太炎顯然不會覺得自己刻意曲解古書，反而是為了發潛德之幽光，讓今人瞭解古人精微之處，足與外國的新學比肩。嚴復嘗引用穆勒·約翰之言曰：「欲考一國之文字語言，而能見其理極，非諳曉數國之言語文字者不能也」，並「深喻篤信，而歎其說之無以易也」。²⁸外來觀念有助說明本國學說，這與章太炎以佛典釋莊子的用意並無不同，其《齊物論釋》自序便明確指出：

夫然，義有相徵，非傳會而然也。……且《周髀》《墨經》，本乎此域，解者猶引大秦之算，何者？一致百慮，則胡越同情，得意忘言，而符契自合。²⁹

引用佛經只因其道理與莊子有相通之處，並非牽強附會。假如說嚴復和章太炎所引赫胥黎和禮敦根的著作並不專屬哲學範疇，只能算是廣義的反向格義，那麼王國維便是有意識地運用西方哲學解釋中國哲學的先鋒人物了。

王國維在 1906 年批評張之洞《奏定學校章程》，謂「其根本之誤何在？曰在缺哲學一科而已」，於是主張大學中無論經學科、理學科、史學科、中國文學科還是外國文學科，均須設「哲學概論」；而且除史學科外，其餘各科還要有「中國哲學史」和「西洋哲學史」二科。³⁰這篇文章有幾句話，正可與嚴復之言互相呼

²⁶ 嚴復：〈譯《天演論》自序〉，頁 164。

²⁷ 章太炎：〈菌說〉，見《章太炎全集（八）》（上海：上海人民出版社，1994 年），頁 2。

²⁸ 嚴復：〈譯《天演論》自序〉，頁 164。

²⁹ 見章太炎：《章太炎全集（六）》（上海：上海人民出版社，1986 年），頁 3。

³⁰ 王國維：〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，《靜庵文集續編》，收趙萬里編：《王國維遺

應：

而欲完全知此土之哲學，勢不可不研究彼土之哲學。異日發明光大我國之學術者，必在兼通世界學術之人，而不在一孔之陋儒，固可決也。³¹

此後他更屢以西洋哲學中現成、具體的概念解釋中國舊說，如謂：

孔子亦以宇宙間一切現象，自時間、空間、因果律三者規定之是實千古之卓識，而與叔本華氏稍相合也。³²

叔氏之物質、物力與《易》之陰陽二氣，皆使物變化之本質或動力，……儒之「天理」，子思之「誠」，叔本華之「意志」，皆為宇宙之本原，發現萬有之一大活動力，固不甚相異也。³³

若夫老子之「道」……，絕對的自然之道，與斯披諾若（按，斯賓諾莎）之一元的「理」相似。³⁴

孔子之命，即任天之義。……純反乎憤憤之功利快樂主義，故於道德實踐上大有價值也。³⁵

（周子）所謂「無極而太極」及「陰陽一太極也，太極本無極也」之原理，恰如赫爾德曼所謂（按，1842-1906，德國哲學家）「無意識」（Das Unbewusste）之原理，以示其非 Abstrakter Monismus（按，抽象的一元論），而為 konkreter Monismus（按，具體的一元論）者也；而亦其以（按，當作「以其」）太極為陰陽二氣之內容，如赫氏之 Immanenter Dualismus（按，內在的二元論）。³⁶

書》（上海：上海書店出版社，1996年），第5冊，頁36-42。

³¹ 同前註，頁39。

³² 王國維：〈孔子之學說〉，見王國維著，佛雛校輯：《王國維哲學美學論文輯佚》（上海：華東師範大學出版社，1993年），頁30。

³³ 同前註，頁31-32。

³⁴ 同前註，頁32。

³⁵ 同前註，頁36。

³⁶ 王國維：〈周濂溪之哲學說〉，見王國維著，佛雛校輯：《王國維哲學美學論文輯佚》，頁148。

此外，他還以懷疑論、無差別論、虛靜主義、宿命主義等詞語形容列子之學。³⁷

稍為詳細地引用王國維的著作，旨在令讀者認清他才是開創狹義的反向格義的拓荒者。當王國維倡議在大學中設立哲學一科，寫出上述文章時，胡適還只是一名中學生，可知胡適只是這種研究模式的繼承者，並不是劉笑敢等人所理解的始創人。胡適的《中國哲學史大綱》毫無疑問具備多重的範式意義，過去不少學者對此已有深入的論述。³⁸這裏想要強調的是，就反向格義而言，該書的範式意義乃是把嚴復以迄王國維等人發展出來的格義模式，內嵌到中國哲學的研究中，令中國哲學得以與一般的中國學術史或思想史研究互相區別開來，確立了此一學科在現代大學體制內的研究範圍和方法。鑑於學界對這一點似乎還未有充分的認識，這裏有必要稍作說明，並為下文張目。

前面提到王國維雖在光緒年間已倡議在大學中設立哲學科，並指出「欲完全知此土之哲學，勢不可不研究彼土之哲學」，但他畢竟是孤明先發，當時學界能夠理解及響應他的人並不多見。直到民國建立，北京大學始設立哲學門（1919年易名為哲學系），並於1914年招生，由前清進士陳黻宸講授諸子哲學和中國哲學史。³⁹然而陳黻宸並不瞭解西方哲學，所著《中國哲學史》猶未脫離清末中西夾雜、新舊錯置的格局，不甚理解「哲學」的涵義。以為：

歐西言哲學者，考其範圍，實近吾國所謂道術。天地之大，萬物之廣，人事之繁，惟道足以統之。古之君子盡力於道術，得其全者，是名為儒。⁴⁰

該書視哲學為「道術」，自然缺乏嚴格意義上的哲理討論，只能泛論伏羲、神農以至武王、太公的歷史傳說。此外他亦深受傳統經學、子學觀念的影響，特別推崇儒家，以為「儒術者，乃哲學之極軌」，莊子論百家之學，不列孔孟，「蓋以儒家

³⁷ 王國維：〈列子之學說〉，見王國維著，佛雛校輯：《王國維哲學美學論文輯佚》，頁122。

³⁸ 如余英時：〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，收於《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，頁241-253；翟志成：〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》卷22（2003年10月），頁135-200。

³⁹ 參余一泓：〈論陳黻宸和他的《中國哲學史》〉，《詩書畫》2017年第1期，頁1-16。

⁴⁰ 陳黻宸：〈中國哲學史〉，見陳黻宸著，陳德溥編：《陳黻宸集》（北京：中華書局，1995年），頁415。

為道術所由」。⁴¹他在《諸子哲學》中仍強調「經子異派，而百家諸子之書，等諸小邦」，⁴²把孔、孟與諸子視為不同類別，所以該書並沒有談及儒家。單以中國學術思想的研究而論，他的眼光甚至不如梁啟超 1902 年撰寫的少作〈論中國學術思想變遷之大勢〉。⁴³前引蔡元培序中特別強調胡適能夠截斷眾流、有平等眼光，恐怕正是針對陳氏這些著作的弊端而發。

陳黻宸對哲學的理解反映了當時最高學府的學術水平，有一定的代表性。同樣在 1916 年初版的謝無量《中國哲學史》內容雖然較為完整，但其基本的立論與陳氏相當類似。謝無量認為：

哲學之名，舊籍所無，蓋西土之成名，東邦之譯語，而近日承學之士所沿用者也。雖然，道一而已。莊周論道術裂而後有方術。……道術即哲學也……古之君子，盡力於道術，得其全者，是名曰儒。⁴⁴
吾國古有六藝，後有九流，大抵皆哲學範圍所攝。⁴⁵

他同樣視哲學為「道術」，所以書中論述的範圍包括儒家的六藝。該書雖然偶爾運用西方哲學觀念，如論老子宇宙論時提到「本體」和「現象」，又謂老子人生觀「雖若近厭世論，而與德國叔本華 Schopenhauer 之徒不同」，⁴⁶但由於他的西學造詣不深，結果新、舊觀念仍是纏夾不清，⁴⁷內容蕪雜，與廣義的學術思想史仍然無甚差別。

在這樣的學術背景下，胡適對中國哲學「史料」的論述便顯得格外有意義了。他在北大任教，自然得悉甚至有可能讀過陳黻宸的講義；此外他在《中國哲學史

⁴¹ 同前註，頁 415-416。

⁴² 陳黻宸：〈諸子哲學〉，見陳黻宸著，陳德溥編：《陳黻宸集》，頁 3。

⁴³ 梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，見梁啟超著，吳松等點校：《飲冰室文集點校》（昆明：雲南教育出版社，2001 年），第 1 集，頁 215-253。

⁴⁴ 謝無量：《中國哲學史》（上海：中華書局，1928 年），第一編上，頁 1。

⁴⁵ 同前註，頁 2。

⁴⁶ 謝無量：《中國哲學史》第一編下，頁 6、16。按：引文中叔本華外文名字拼寫並無改動，以傳其真。

⁴⁷ 如論老子宇宙論和人生觀外，還有修養論、實踐道德論、政治論和戰爭論。這種分類便顯得相當奇怪，不但不是哲學範疇的分類，而且互有重疊的地方。

大綱》中亦曾一再批評謝無量之書，謂其論遠古哲學「全不問用何史料」，「不合作史的方法」，⁴⁸可知他對當時中國哲學史研究的局限頗有認識。因此該書在導言部分詳述整理「哲學史料」的方法，便不見得是偶然的事了。該文除了強調校勘、訓詁兩層外，還特別指出「作哲學史還須有第三層整理的方法」，那就是「貫通」：

貫通便是把每一部書的內容要旨融會貫串，尋出一個脈絡條理，演成一家有頭緒有條理的學說。……整理哲學史料的第三步，必須於校勘訓詁之外，還要有比較參考的哲學資料。……我做這部哲學史的最大奢望，在於把各家的哲學融會貫通，要使他們各成有頭緒條理的學說。我所用的比較參證資料，便是西洋的哲學。……故本書的主張，但以為我們若想貫通整理中國哲學史的史料，不可不借用別系的哲學，作一種解釋演述的工具。此外別無他種穿鑿附會、發揚國光、自己誇耀的心。⁴⁹

過去嚴復和王國維只提到西洋哲學有助中國人理解自己的哲學，這與一般所謂他山之石、可以攻玉或東海西海、心同理同等說法其實十分相似，但胡適卻認為中國哲學是要「尋出」來、「演」出來，否則即使像清代漢學家那樣精於校勘訓詁，結果只會「流於支離碎瑣」。⁵⁰要在中國哲學史料中尋出條理，演成學說，則須「比較參考」西洋哲學，借用別系的哲學作「解釋演述的工具」。

蔡元培亦嘗注意到胡著此一特色，說胡適能作「系統的研究」，不像過去《莊子·天下篇》和《漢書·藝文志》一類「平行的紀述」，「沒有編成系統的紀載」。⁵¹梁啟超亦有類似的意見，謂「胡先生專從時代的蛻變，理會出學術的系統，這是本書中一種大特色」。⁵²顧頡剛在 1947 年重讀胡適的書，也慨歎：「想不到古代哲學材料，二千年來未能建一系統者，乃貫穿於一二十七、八歲之青年，非天才

⁴⁸ 胡適：《中國古代哲學史》，《胡適全集》第 5 卷，頁 214。

⁴⁹ 同前註，頁 219-221。

⁵⁰ 同前註，頁 219。

⁵¹ 蔡元培：〈序〉，見胡適：《中國古代哲學史》，頁 193。

⁵² 梁啟超：〈評胡適之《中國哲學史大綱》〉，見梁啟超著，吳松等點校：《飲冰室文集點校》第 5 集，頁 3056。

乎！」⁵³不過他們所理解的系統主要著眼於哲學思想的歷時變化，⁵⁴並沒有注意到「解釋演述的工具」的重要。事實上，演成學說與演述工具有非常緊密的關係，要是我們無法說明古籍材料與西洋哲學的關係，不能把材料演成富有哲學意味的學說，又怎能把它們與一般的學術史料區別開來呢？正是因為這個緣故，胡適在解釋材料時經常引用西洋哲學觀念，指出二者的異同。如他論孔子時也談到《易》的哲學，但演述方法卻與謝無量等人大不相同。

胡適認為《易經》「只有三個基本觀念：（一）易，（二）象，（三）辭」。⁵⁵易就是變易，孔子大概受到老子自然哲學的影響，主張「萬物變完全是自然的、唯物的，不是唯神的」。⁵⁶象是法象之意，可分為「現象」和「意象」兩類，後者又名「觀念」；⁵⁷辭則是用來指出象的吉凶，「在名學上，象只是『詞』（Term），是『概念』（Concept），辭即是『辭』，亦稱『判斷』（Judgement）」。⁵⁸這類今天稱之為反向格義的解釋，正是為了說明《易》這部古籍中如何蘊含源自西方的「哲學」意義，為何可以納入中國哲學研究的範圍。對照謝無量討論《易經》時提及的陰陽論、三才論、數論、男女、仁義、善惡報應等分類，⁵⁹胡適的處理無疑更有條理，更接近西方對「哲學」的理解，可見反向格義不但是解釋演述的工具，同時也是尋出條理、演成學說的關鍵。

此後雖然也有學者回歸學術思想史式的哲學書寫，⁶⁰但胡適以西方哲學觀念為工具，演述中國哲學的做法仍屬主流，影響力更大。如馮友蘭所撰《中國哲學史》開篇即曰：

⁵³ 顧頡剛：《顧頡剛日記》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2007年），第6卷，頁138。

⁵⁴ 蔡元培原文申論曰：「古人記學術的，都用平行法，我已說過了。適之先生此編，不但孔墨兩家有師承可考的，一一顯出變遷的痕跡。便是從老子到韓非，古人劃分做道家和儒、墨、名、法等家的，一經排比時代，比較論旨，都有遞次演進的脈絡可以表示。此真是古人所見不到的。」見胡適：《中國古代哲學史》，頁194-195。

⁵⁵ 同前註，頁262。

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 同前註，頁265。

⁵⁸ 同前註，頁270。

⁵⁹ 謝無量：《中國哲學史》第一編上，頁32-39。

⁶⁰ 如鍾泰1929年的著作便回歸到學術史模式，謂「言中國哲學，必當斷自周公為始」，見鍾氏著《中國哲學史》（上海：上海書店影商務印書館，1989年），第1編，第2冊，頁7。

哲學本一西洋名詞。今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。⁶¹

該書雖被譽為對古人學說有「了解之同情」，⁶²比胡適的書更富哲學意味，⁶³卻仍是以西洋哲學觀念為框架，擷撷中國古書中相合的材料。此外書中的論述亦不時參考西方觀念，如謂「孔子與希臘『智者』，其行動頗相仿佛」、「墨子哲學為功利主義」、孟子政治理想「與柏拉圖《共和國》之主張相似」，又以黑格爾辯證法解釋老子，⁶⁴與胡適只有五十步與百步的差異。由此可見，馮氏對哲學的選材基準和論述方法仍然未能脫離胡適所規劃的範圍，⁶⁵印證了胡適在反向格義方面的深刻影響。

三、中國哲學研究中的自然主義

剖析胡適在中國哲學學科及範式建立初期，把反向格義內嵌到中國哲學史料詮釋的緣由及必要性後，接下來要說明的是，他所提倡的以西方觀念解釋中國古籍的方法，不應被視為必然是西方文化單向的輸入甚或侵略，因為中西兩種文化在當時雖然有弱勢及強勢之別，但二者在交涉中仍然有一個互動過程。在這個過程中，中國材料雖被西方觀念所詮釋，但在文化和語言差異的前提下，這些材料或多或少會反過來制約以至改變西方那些觀念原有的意涵，擴展了後者的適用性（applicability）。為了具體地說明這種互動的詮釋效果，以下兩章會以個案研究（case study）的方式考察胡適對自然主義（Naturalism）的挪用，以及這個觀念在

⁶¹ 馮友蘭：《中國哲學史（上）》，頁 245。

⁶² 陳寅恪：〈審查報告一〉，頁 613。

⁶³ 參廖曉煒：〈二十世紀《中國哲學史》寫作的背景、意義與缺失——以胡適、馮友蘭、勞思光為例〉，《中國文哲研究通訊》第 23 卷第 4 期（2013 年 12 月），頁 169-199。

⁶⁴ 馮友蘭：《中國哲學史（上）》，頁 298、327、383 及 415。

⁶⁵ 這一點到了他晚年所著《中國哲學史新編》仍沒有改變，該書〈緒論〉重申：「在以前的中國哲學中，『術語』是比較少的，論證往往是不很詳盡的，形式上的體系往往不具備。……現在研究中國古代哲學史比較容易了。有許多西方哲學中的『術語』可以用以分析、解釋、翻譯、評論中國古代哲學。」見馮友蘭：《中國哲學史新編》，《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001 年），第 8 卷，頁 40。

相關著述中所展現的意義變化。

從「主義」(ism) 這個詞綴看，以「自然主義」逐譯西方的 Naturalism，似與 19 世紀末大量湧入的「和製漢語」有關。⁶⁶據陳瑋芬考證，日本最初把 Naturalism 譯作「天性」或「惟理論」，1889 年森鷗外始「首度將“naturalism”譯為『自然主義』」。⁶⁷不過日本雖然較早使用「自然主義」一詞，但對當時的中國似乎影響不大，顧江萍便指出此詞並不見於其「日本借詞專題語料庫」，並把它歸入漢語接受「主義」這種構詞詞素後出現的派生詞。⁶⁸顧氏的說法並不完全準確，因為留學日本宏文學院的繆文功在 1906 年所著《最新教育學教科書》已用提到盧梭之「自然主義」，⁶⁹宏文學院同一年所編的《教育學教科書》也一再用上此詞，⁷⁰顯示該詞與日本譯文確有密切關係。只是這些用法均限制在教育學的範圍，鮮見於其他學術文化的討論中，加上用例不多，缺乏代表性，顧氏未曾注意也是可以理解的。鑑於此詞當時不甚流行，我們有理由相信，胡適對自然主義的挪用並不是受到日本學術及譯文的影響，而是直接源自他對西方哲學的研讀，因此要理解他對此詞的理解，不能硬套現成觀念或望文生義，必須從他的知識背景和著作本身出發，始能掌握當中的涵義。

事實上，胡適能夠比謝無量等人更為透徹地掌握哲學此一學科的特質，與他的學習經歷和知識結構有著極為密切的關係。晚清學界領袖如康有為、章太炎和梁啟超等雖然視野開闊，勇於接受及提出新觀念，但他們均是在國內成學後才有機會出國。他們對西方學術的理解主要從日本轉手過來，與胡適直接在美國大學系統地接受學士以至博士的專業訓練截然不同。從康奈爾大學的成績單可見，胡

⁶⁶ 黃克武對和製漢語興起的過程有詳細描述，參黃克武：〈新名詞之戰：清末嚴復譯語典和製漢語的競賽〉，《近代史研究所集刊》第 62 期（2008 年 12 月），頁 1-42。此外，關於中文中「主義」的意涵及其在近代中的應用情況，可參詹筌亦、王乃昕：〈「主義」的數位人文研究〉，收入項潔編：《數位人文在歷史學研究的應用》（臺北：國立臺大出版中心，2011 年），頁 219-245；王汎森：〈主義時代的來臨——中國近代思想史的一個關鍵發展〉，收入氏著：《思想是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017 年），頁 165-250。

⁶⁷ 陳瑋芬：〈日本「自然」概念考辨〉，《中國文哲研究集刊》第 36 期（2010 年 3 月），頁 125。

⁶⁸ 顧江萍：《漢語中的日語藉詞研究》（上海：上海辭書出版社，2011 年），頁 118-121。

⁶⁹ 繆文功：《最新教育學教科書》（上海：文明書局，1906 年），頁 14。

⁷⁰ 波多野貞之助、金太仁作，宏文學院編輯：《教育學教科書》（上海：東亞書樂局，1906 年），頁 2、42。

適在四年的本科課程中每年均有修讀哲學課，前後合共 14 門，屬各類科目之冠，較位列第二的英文和政治學多出一倍（二者分別有 7 門）。⁷¹這些哲學課涉及不同領域，包括「邏輯學」、「道德觀念及其實踐」、「藝術：哲學與歷史概論」、「倫理學」、「哲學史」以至「康德的批判哲學」等。今天仍可讀到胡適當時研讀柏拉圖、約翰·密爾等人時所交的習作，⁷²從胡適對康德先驗論證的批評看，⁷³他對康德知識論的理解已遠超當時中國一眾思想領袖，此後他「發憤盡讀杜威先生的著作，做有詳細的英文提要」，⁷⁴並在杜威的指導下完成哲學科的博士課程，足見他對西方哲學實有廣博且前沿的認識。胡適在哲學方面的研究固然可以被後來者超越，但若因此而說他「一點哲學都不懂」，⁷⁵其著作「幾乎完全沒有『哲學』的成分」，⁷⁶卻是以後視前，站在巨人的肩膀上批評巨人不高，談不上是客觀的學術史評價。胡適招致這類過分的批評，恐怕像余英時所言，「主要是受了他『暴得大名』之累」。⁷⁷

胡適在 1915 年即計劃以 *The Non-Confucian Philosophers of Ancient China* 為題撰寫博士論文，⁷⁸後來他把孔子也納入研究範圍，並於 1917 年完成 *The Development of the Logical Method in Ancient China*，⁷⁹也就是《中國哲學史大綱》的前身。胡適

⁷¹ 參席雲舒：〈康奈爾大學胡適的成績單與課業論文手稿〉，《關東學刊》2017 年第 1 期，頁 106-130。

⁷² 如《胡適全集》收有“*The Platonic Protagoras*”，第 35 卷，頁 76-87；“*Kant's Principles of International Ethics*”，頁 88-107。未刊的手稿則有“*John Stuart Mill on Justice: Being a Study of the Fifth Chapter of his 'Utilitarianism'*”、“*A Study of Locke's 'Two Treatises on Government'*”等。

⁷³ “*The Argument of the Transcendental, Analytic in Kant's Critique of Pure Reason*”，收入《胡適全集》第 35 卷，頁 144-163。

⁷⁴ 胡適著，曹伯言整理：《胡適日記全集》（臺北：聯經出版事業公司，2004 年），第 2 冊，頁 110。

⁷⁵ 何兆武記殷海光語，見何兆武：《歷史理性批判論集》（北京：清華大學出版社，2001 年），頁 709。

⁷⁶ 勞思光：《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1985 年），第 1 卷，頁 1。

⁷⁷ 余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，頁 178。

⁷⁸ 1915 年 7 月 14 日給韋司蓮的英文函件，見《胡適全集》第 40 卷，頁 114。

⁷⁹ 題目早期中譯是《中國古代哲學方法之進化史》，其後修訂出版時則定名為《先秦名學史》。見胡適著，曹伯言整理：《胡適日記全集》第 2 冊，頁 534；Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai: The Oriental Book Company, 1922) .

在西方現代大學高級學位制度中鑽研中國哲學，再把它帶回中國大學，這種往復過程不但在學科建設上有獨特的貢獻，在學術觀念和方法上也有重大的意義。須知清末留學歐美的中國學人主要研習西方科技或政法，⁸⁰翻查華美協進社（China Institute in America）所編中國留美學生的碩博士論文目錄，在胡適之前只有劉伯明（劉經庶）曾在西北大學以 *The Philosophy of Lao-Tsz* 為題取得博士學位，⁸¹但劉氏 1915 年回國後主要介紹西洋哲學，沒有接續中國方面的研究。⁸²因此胡適是罕有地在國外研究中國哲學，再反過來對中國本土學術作出鉅大貢獻的人，打破了晚清以降學習文科「又何必向外國去學」一類成見，⁸³當時及後世那麼多人關心他是否真的取得西洋博士學位，⁸⁴恐怕與此不無關係。

胡適撰寫博士論文時預設的閱讀對象是不諳中文且不熟悉中國文化的洋教授，⁸⁵要令他們明白和相信自己的確是在處理中國的哲學問題，他很自然會借助西方哲學概念闡明其說，呈現中國材料中的哲學涵義，把先秦諸子打扮成西洋哲學家。正是在這種脈絡下，他在書中率先以 *naturalism* 一詞解釋老子和孔子的學說，茲錄原文並翻譯於下，以存其真：

⁸⁰ 如中國第一位留英博士黃寬主修醫學，在學術文化界享有盛名的嚴復則是在英國學習海軍，辜鴻銘雖有西洋文學碩士學位，但他是馬來西亞華僑，學成後才回到中國補修中文，不能算是中國大陸出國的留學生。

⁸¹ *China Institute in America, These and Dissertations by Chinese Students in America.* (New York: China Institute in America, 1927), p. 5.

⁸² 參郭秉文：〈劉伯明先生事略〉，《國風》1932 年第 9 期，頁 73-76；劉伯明講，繆鳳林記：《西洋古代中世哲學史大綱》（上海：中華書局，1922 年）及劉伯明講，繆鳳林記：《近代西洋哲學史大綱》（上海：中華書局，1922 年）。

⁸³ 錢鍾書記陳衍語，陳衍原以為錢鍾書在國外學的「準是理工或法政、經濟之類有實用的科目」，查明後即有此感慨，反映出晚清遺老對外國文科學術的輕視。見錢鍾書：〈林紓的翻譯〉，《七綴集》（北京：三聯書店，2002 年），頁 102。

⁸⁴ 參余英時：〈胡適「博士學位」案的最後判決〉，見《情懷中國》（香港：天地圖書，2010 年），頁 114-132。

⁸⁵ 胡適日記提過 1917 年 5 月 22 日博士口試的幾位考官，除杜威外，還有 Professor D. S. Miller、Professor W. P. Montague、Professor W. T. Bush、Professor Frederick Hirth 和 Dr. W. F. Cooley，見胡適著，曹伯言整理：《胡適日記全集》第 2 冊，頁 515-516。諸人中估計只有誤植為 Frederick Hirth 的 Friedrich Hirth 通曉中文，他是德裔漢學家、哥倫比亞大學中文教授。

Confucius was perhaps nearest to Bacon, and therefore to physical science...Lao Tze had advocated the abolition of all institutions of civilization on the ground that they are artificial and unnatural. Confucius, too, was an admirer of “the ways of nature,” and of “government by non-assertion.” But he was also a practical reformer and statesman. Accordingly, he sought to reconcile the “naturalism” of his contemporaries with his historical view of institutions. This he did by attributing to all human utensils and institutions a natural origin, and by imputing all the present moral and political disorder to their gradual deviation from the natural, original meaning and purpose. *The natural was the ideal*, and the task of the reformer-statesman was to rediscover the ideal as the criterion for the rectification of the now degenerated forms.⁸⁶

孔子也許最接近培根，因而也最接近物理科學……。老子主張廢棄一切文明制度，原因是它們是人為的、不自然的。孔子同樣崇尚「自然之道」和「無為而治」，但他也是務實的改革家和政治家。因此，他試圖把同時代人的「自然主義」與他對於制度的歷史觀點調和起來。他把所有人類器物 and 制度歸因於自然的起源，並把目前所有道德和政治上的混亂歸咎於它們逐漸偏離了自然的、本來的意義和目的。自然的就是理想的，而改革家兼政治家的任務乃重新發現這種理想，以此作為糾正現時已然墮落的形式之標準。⁸⁷

胡適說孔子接近培根，並把人為的器物制度歸因於自然起源。此說今天看來似乎有點突兀，卻非毫無根據，因為當時的胡適仍相信《易傳》「見乃謂之象，形乃謂之器」等話乃孔子所作，所以才會用「象」類比培根的 *natura naturans*（能生產的自然）。⁸⁸從上下文可知，與孔子同時代的人正是老子，「自然主義」最初也是用來描述老子之學的。胡適此處僅簡略地提到老子「主張廢棄一切文明制度」，原因是他在討論孔子之前的章節中已談到老子的學說。在他的闡述下，老子是最偉大的辯者（Sophist），古代中國的普羅泰戈拉（Protagoras），他的自然之道就是無為

⁸⁶ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 40。引文中 *naturalism* 的間線為筆者所加，引號及斜體則屬原有。

⁸⁷ 譯文為筆者所譯，下文的譯文亦是如此，不再註明。

⁸⁸ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 36-39.

(non-action)，與史賓賽 (Herbert Spencer) 那種缺乏仁愛、意志 (teleological) 的自然觀相似。⁸⁹他認為老子主張回歸自然 (return to nature)，所謂「自然狀態」就是極度簡單、純樸的無為狀態，因此構想出小國寡民的理想國，猛烈抨擊現存的社會秩序和政治組織，摒棄由文化所設置的人為約束和制度。⁹⁰

考英語中的 naturalism 自 18 世紀出現後便逐漸應用到倫理學、哲學、藝術等不同領域，涵義相當複雜，⁹¹但從胡適對老子的論述可見，他對自然主義的理解大體源自希臘哲學和當時流行的用法。胡適藏有 1910 年第 11 版《大英百科全書》(Encyclopaedia Britannica)，⁹²又嘗於《中國哲學史大綱》導言的「參考書舉要」中提到「《論西洋校勘學》，看 Encyclopaedia Britannica 中論 Textual Criticism 一篇」，⁹³反映他頗為熟悉這套參考書。現在已無法肯定胡適是否細讀過《大英百科全書》Naturalism 一條，但可以確定的是，書中該條的相關論述基本上反映了 20 世紀初英語世界對 Naturalism 的理解，其義亦與胡適博士論文的用法有不少吻合之處，值得略作參詳比較。

《大英百科全書》在 Naturalism 條下首先指出 Nature 和 natural 的意思並不確定，有時甚至互有衝突，只有在相關脈絡下才能明白其義，繼而提到在主觀意義 (subjective sense) 上，自然是與「習得的、人為的、習俗的和偶發的」相對的觀念；古希臘斯多葛學派 (Stoics) 主張與「符合自然」(conformity to nature)，而在倫理學上的自然主義則致力回歸自然，因而帶向下傾 (downward) 的趨向。⁹⁴這些描述與胡適解釋老子時的用語十分近似。此外該條又提到心理學和知識論中主觀自然主義與客觀自然主義的關係，前者因傾向「感覺主義」(sensationalism) 或「聯想主義」(associationism)，遂與後者接近，把外部世界簡化為可以用物質和運動來描述的機制；而當時流行的自然主義 (prevailing naturalism) 則認為自然

⁸⁹ Hu Shih, p. 15-16. Teleology 一般翻譯為「目的論」，本文則順應胡適的譯法統一譯作「意志」。

⁹⁰ Hu Shih, p. 17.

⁹¹ Cf. Oxford University Press, *Oxford English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁹² 北京大學圖書館、臺灣中央研究院近代史研究所胡適紀念館編：《胡適藏書目錄》(桂林：廣西師範大學出版社，2013 年)，頁 2270。

⁹³ 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第 5 卷，頁 222。

⁹⁴ Hugh Chisholm ed., *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information* (11th edition) (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), Vol. XIX, pp. 274.

主要是與精神 (spiritual) 或理想 (ideal) 等超自然 (supernatural) 相對立的觀念，乃一種非唯物、非精神的中立一元論等。⁹⁵這些論述俱有助我們窺測胡適賴以說明中國哲學的西方觀念架構，譬如他在書中提到孔子受到老子影響，抱有一種唯物的 (materialistic) 宇宙觀，相信宇宙中所有複雜的事物都是陰與陽的運動 (motion) 所產生，⁹⁶此說便與客觀自然主義的取態一致。

胡適在博士論文中用 naturalism 解釋老子並不是隨意的舉措，他數個月後回到北京大學講授中國哲學史時，也在講義中標出「老子之自然主義」一項。⁹⁷稍後出版的《中國哲學史大綱》雖然沒有採用這個標題，但文中仍然保留了原來的看法，認為老子「打破古代天人同類的謬說，立下後來自然哲學的基礎」，並且指出：

自老子以後，「自然主義」逐漸發達。老子一方面主張打破一切文物制度，歸於無知無慾的自然狀態；但老子一方面又說要「虛其心，實其腹」，「為腹不為目」，「甘其食，美其服」。可見老子所攻擊的是高等的慾望，他並不反對初等的嗜欲。後來楊朱的學說便是這一種自然主義的天然趨向了。⁹⁸

在胡適筆下，老子成為中國古代自然主義的先鋒人物，稍後的孔子也受到他的影響：

⁹⁵ Hugh Chisholm ed., pp. 274-275.

⁹⁶ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 131.

⁹⁷ 胡適：〈目次〉，《中國古代哲學講義》，見《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），第7卷，頁255。按該目次原收於《胡適遺稿及秘藏書信》，年分不明，但相信是《中國哲學史大綱》出版前的講義，原因是（1）該目次與《中國哲學史大綱》論述的次序及用語俱極相似；（2）目次下另收入〈《中國古代哲學講義》提要凡例四則〉，提到講義以白話編寫的原因，並介紹新式標點符號，與《中國哲學史大綱》亦一致，假如講義成於《中國哲學史大綱》之後，便不應重述標點的問題了。

⁹⁸ 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第5卷，頁345。

孔子大概受了老子的影響，故他說萬物變化完全是自然的、唯物的，不是唯神的（孔子受老子的影響，最明顯的證據，如《論語》極推崇「無為而治」又如「或曰，以德報怨」亦是老子的學說）。⁹⁹

楊朱更是由此發展出「不求久生不死，也不求速死，只是『從心而動，任性而游』。這是楊朱的『自然主義』」。¹⁰⁰此後一直到胡適晚年，自然主義都是他闡述中國哲學時頗為常見的觀念，並且以老子為起點，逐漸延伸至不同年代的哲學家。

胡適出版《中國哲學史大綱》後即著手研究先秦以後的中國哲學史，並在不同場合宣揚他對老子哲學的見解，1925年發表的〈從歷史上看哲學是甚麼〉便重申：

古代以天為有意志有賞罰，而老子說天地不仁，將有意志的天變為無往而不在，無為而無不為的天，是一個自然主義的天道觀。¹⁰¹

隨著中古哲學研究的展開，自然主義亦廣泛地應用在他對後世思想的闡述中，如〈儒教在漢代被確立為國教考〉引述司馬談六家要旨論道家一段後曰：「這就是道家哲學，它是順從自然主義的、唯理主義的和宿命論的」，¹⁰²其〈《中國中古哲學史》提要〉總綱中亦明確標出「自然主義與評判的精神」一項。¹⁰³與自然主義有關的哲學家亦不再局限於老子、孔子和楊朱，在胡適的演繹下，《淮南子·原道訓》便載有「極端的自然主義」，¹⁰⁴王充亦是以「自然主義的天道觀解釋萬物的生長變化」，¹⁰⁵宗密修行方法「即是一種自然主義」，¹⁰⁶邵雍的「自然主義以『變化』為中心」，¹⁰⁷戴震的天道觀也「是一種自然主義」。¹⁰⁸他的未刊手稿中亦保留相關材

⁹⁹ 同前註，頁 262。

¹⁰⁰ 同前註，頁 350。

¹⁰¹ 《胡適全集》第 7 卷，頁 502。

¹⁰² 《胡適全集》第 8 卷，頁 12。

¹⁰³ 同前註，頁 33。

¹⁰⁴ 胡適：《中國中古思想史長編》，《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003 年），第 6 卷，頁 135。

¹⁰⁵ 胡適：〈王充的《論衡》〉，《胡適全集》第 8 卷，頁 63。

¹⁰⁶ 胡適：《胡適文存四集·荷澤大師神會傳》，《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003 年），第 4 卷，頁 292。

¹⁰⁷ 胡適：〈邵雍〉，《胡適全集》第 8 卷，頁 333。

料，如〈魏晉間人的自然主義哲學〉和〈記郭象的自然主義〉，¹⁰⁹後者作於 1959 年 6 月，乃胡適晚年的手稿。¹¹⁰

除了中文著作外，胡適的英文論著亦一再用 *naturalism* 解釋中國哲學，以下列出一些相關篇章，並指出當中自然主義所描述的對象：¹¹¹

年份	篇名	描述對象
1925	Buddhist Influence on Chinese Religious Life	Lao Tze (老子)
1928	The Civilizations of the East and the West	Zennism (禪宗)
1931	Confucianism	Lao Tze (老子) Confucius (孔子)
1931	Religion and Philosophy in Chinese History	Lao Tze (老子) Wang Ch'ung (王充) the intellectual class (知識階層)
1932	Development of Zen Buddhism in China	Zennism (禪宗)
1937	The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing:	Taoist school (道家) Buddhism (佛教)
1953	The Natural Law in the Chinese Tradition	Mo Ti (墨子)
1962	The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy	Lao Tzu (老子) the philosophical Taoists (道家哲學家)

這些著作跨越不同年代，結合前面引述的中文著作，正可說明胡適直到逝世前仍堅持他在博士論文中對老子和自然主義關係的看法，並把這個觀念擴充至後世不同的哲學家。

¹⁰⁸ 胡適：《戴東原的哲學》，《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），第6卷，頁359

¹⁰⁹ 《胡適全集》第8卷，頁304、477。

¹¹⁰ 《胡適全集》第44卷，頁500。

¹¹¹ 下表所列文章分別見於胡適著，周質平編：《胡適英文文存》（北京：外語教學與研究出版社，2012）第2卷，頁13、46、106、114、171、221、321、403。

四、中西觀念之間的張力與角力

擁有洋博士頭銜的胡適借用西方學術觀念抉發中國文化，並在國內贏得盛譽，這種從外國進口、流通國內的做法不免被敵視他的一些學者視為挾洋自重，甚至譏諷他是學術買辦。金岳霖在審查馮友蘭《中國哲學史》上冊的報告中談到胡適的《中國哲學史大綱》時，嘗謂「有的時候簡直覺得那本書的作者是一個研究中國思想的美國人；胡先生於不知不覺間所流露出來的成見，是多數美國人的成見」；¹¹²據馮友蘭憶述，第一句中的「美國人」「原稿作『美國商人』，發表時，我徵得金先生的同意刪去『商』字」。¹¹³金岳霖原來所用「商人」一語，代表了一些學者心目中對胡適存有的成見。這類說法簡化了胡適借助西洋觀念解釋中國哲學的初心，實在可以商榷。

事實上，胡適若要充當稱職的買辦（且不理會此語所帶有的貶義），他應該像劉經庶那樣回國後推介西洋哲學，讓沒機會留學的中國人見識西方學術，而不應在中國延續博士論文的方向，研究中國人所習知的本國學術。胡適沒有改弦易轍，主要是因為他最初從事中國哲學研究並不是為了滿足外國學者對東方的好奇心，而是出於學術上的考量。他在博士論文中早已明言：

新中國似乎有責任借鑒並借助現代西方哲學來研究這些久被忽略的本土學派。當中國古代哲學為現代哲學所重新解釋，而現代哲學又被中國本土哲學所解釋，那時，也是直到那時，中國的哲學家 and 哲學研究者才能對用來思考和研究的新方法與工具感到心安理得。¹¹⁴

這段有兩點值得格外留意，其一是胡適乃有意識地參考和借助現代西洋哲學的觀念，在方法論上是有所自覺的。其二是這種借鑒並不是單向的流程，中國哲學可以被西方哲學所解釋，而西方哲學也同樣可以被中國哲學所解釋。二者的最終目的是讓中國學者心安理得地接受新的研究方法和工具，這與他稍後提倡的「研究

¹¹² 金岳霖：〈審查報告二〉，頁 618。

¹¹³ 馮友蘭：《三松堂自序》，見《三松堂全集》第 1 卷，頁 194。

¹¹⁴ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 9.

問題，輸入學理，整理國故，再造文明」的立場正相一致。¹¹⁵「再造文明」當然指中國的文明，但它與現代世界的文明並非完全排斥對立：「世界上的哲學大概可分為東西兩支。……到了今日，這兩大支的哲學互相接觸，互相影響。五十年後，一百年後，或竟能發生一種世界的哲學，也未可知。」¹¹⁶

胡適嘗試通過輸入學理將中國哲學「充分世界化」，他的做法有時被視為是「全盤西化」，¹¹⁷然而從文化交涉的實際情況看，當西方觀念套用在異質的中國哲學中，前者的意義也會在不知不覺間出現一些變化，很難原封不動地全盤西化。前引胡適最初借用自然主義描述老子哲學，主要想強調老子在客觀上相信大自然有其運作規律，缺乏仁愛和意志（teleological），而在主觀上則提倡人要回歸到自然、無為的狀態，反對一切人為的約束和秩序。這兩個向度在《中國哲學史大綱》中有更為完整的演繹：

老子的最大功勞，在於超出天地萬物之外，別假設一個「道」。……道的作用，並不是有意志的作用，只是一個「自然」。自是自己，然是如此，「自然」只是自己如此。¹¹⁸

道就是自然，沒有意志，但有其法則（Law），老子主張人要順應自然的法則規律，由是推導出極端放任無為的政治學說：

老子的「天道」，就是西洋哲學的自然法（Law of Nature 或譯「性法」非）。日月星的運行，動植物的生老死，都有自然法的支配適合。凡深信自然法絕對有效的人，往往容易走到極端的放任主義。如 18 世紀的英法經濟學者，又如斯賓塞（Herbert Spencer）的政治學說，都以為既有了「無為而無不為」的天道，何必要政府來干涉人民的舉動？¹¹⁹

¹¹⁵ 胡適：〈新思潮的意義——研究問題 輸入學理 整理國故 再造文明〉，見《胡適文存》第 1 集，見《胡適全集》第 1 卷，頁 691-700。原文於 1919 年 12 月 1 日發表於《新青年》第 7 卷第 1 號。

¹¹⁶ 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第 5 卷，頁 200。

¹¹⁷ 胡適：〈充分世界化與全盤西化〉，《胡適文存》第 4 集，見《胡適全集》第 1 卷，頁 584-587。

¹¹⁸ 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第 5 卷，頁 242。

¹¹⁹ 同前註，頁 249-250。

周質平注意到胡適 1951 年嘗用英文發表了題為 *The Natural Law in the Chinese Tradition* 的論文，卻誤以為「在中文著作中，胡適從未用過『自然法』這三個字來解釋中國哲學中的『天志』、『天意』或『天道』」。¹²⁰然而事實上，胡適早在 1916 年 4 月 13 日的日記中已襲用梁啟超的用語，謂「老子之自然法，『無為』而已」，¹²¹上引《中國哲學史大綱》一段更明確點明「天道」與自然法的關係，他在 1951 年那篇英文論文所論 *laissez-faire* 和 Herbert Spencer，¹²²不過是重複其博士論文及上段引文的觀點而已。

胡適晚年曾否定《中國哲學史大綱》中討論莊子進化論的部分，認為此說「大有問題」，「真是一個年輕人的謬妄議論」，¹²³然而他卻一再重複其自然主義式的闡述，反映他相信這些闡述經受得起時間的考驗。不過自然主義是否真的能夠合適地、妥貼地解釋老子，恐怕他本人也抱有一些疑問。要說明這一點，不妨重溫前述自然主義的一種基本涵義：「自然」乃是相對於「精神」或「理想」一類超自然（supernatural）觀念而言，無論 1910 年代出版的《大英百科全書》還是當代的哲學百科全書，均會提到這種對立關係，強調現實中並無所謂「超自然」的東西（reality is exhausted by nature, containing nothing “supernatural”）。¹²⁴儘管當時也有心理學家批評這種過度科學化、機械化的自然主義觀，¹²⁵但胡適顯然接受主流的哲學觀點，堅持自然主義對於宗教的其中一種態度是：「宇宙及其中一切萬物的運行變化皆是自然的，自己如此的，用不著甚麼超自然的主宰或造物者」。¹²⁶他以自然主義解釋老子時，也特別強調此一面向，尤其重視「天地不仁」一語，認為其意是「反對仁慈和有意志的自然觀」（repudiated the benevolent and

¹²⁰ 周質平：〈胡適英文筆下的中國文化〉，見胡適著，周質平編：《胡適英文文存》，頁 XIII。

¹²¹ 胡適著，曹伯言整理：《胡適日記全集》第 2 冊，頁 306。

¹²² 胡適著，周質平編：《胡適英文文存》，頁 319。

¹²³ 胡適：〈《中國古代哲學史》臺北版自記〉，見《胡適全集》第 5 卷，頁 536-537。

¹²⁴ Cf. Hugh Chisholm ed., *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information* (11th edition), Vol. XIX, pp. 274; David Papineau, “Naturalism” in Edward N. Zalta ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism/>.

¹²⁵ Cf. James Ward, *Naturalism and Agnosticism* (London: Adam and Charles Black, 1899), pp. 205-225.

¹²⁶ 胡適：〈今日教會教育的難關〉，《胡適文存》第 3 集，見《胡適全集》第 5 卷，頁 536-537。

teleological view of Nature) 、¹²⁷打破「古代把天看作有意志、有知識、能喜怒的主宰」這種天人同類 (Anthropomorphism) 的謬說、¹²⁸「將有意志的天變為無往而不在，無為而無不為的天，是一個自然主義的天道觀」、¹²⁹推翻「人格化和有意志觀念的至高神」(revolted against the anthropomorphic and teleological conception of a Supreme God)。¹³⁰

然而問題是，老子以至中國古代道家哲學是否真的否定有意志的最高主宰？老子的確一再強調天有獨立而不改的規律，不因人的意志而轉移，但所謂「天地不仁」只是說天地不「慈愛」或「不和人同類」，¹³¹不表示天沒有自己的意志。而且老子也說過：

天網恢恢，疏而不失。¹³²

天道無親，常與善人。¹³³

天地相合以降甘露，民莫之令而自均。¹³⁴

常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。¹³⁵

這些句子均可以從意志的角度予以詮釋，如河上公謂「天網恢恢」指天會「司察人之善惡，無有所失」，¹³⁶「天降甘露」指天會「降甘露祥瑞」。¹³⁷此外蘇轍注「天道無親」謂：「天道無親，唯善人則與之」，¹³⁸又注「常有司殺者」曰：「司殺者天

¹²⁷ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 15.

¹²⁸ 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第5卷，頁241-242。

¹²⁹ 胡適：〈從歷史上看哲學是甚麼〉，見《胡適全集》第7卷，頁502。

¹³⁰ Hu Shih, "Religion and Philosophy in Chinese History", 見胡適著，周質平編：《胡適英文文存》，頁120。

¹³¹ 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第5卷，頁241。

¹³² 〔晉〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），頁182。

¹³³ 同前註，頁188。

¹³⁴ 同前註，頁81。

¹³⁵ 同前註，頁183。

¹³⁶ 〔漢〕河上公注，王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997年），頁283。

¹³⁷ 同前註，頁131。

¹³⁸ 〔宋〕蘇轍：《老子解》（北京：中華書局，1985年），頁62。

也。方世之治，而有詭異亂羣之人，恣行于其間，則天之所棄也」，¹³⁹前者指天會偏向善人，後者指天會棄不善之人，並非沒有意志。胡適撰寫博士論文時也注意到這類材料，所以他一方面說「天地不仁」表示史賓塞那種無意志的自然觀，但另一方面卻承認老子說過「司殺者」、「天網恢恢，疏而不失」等話，趨向一種意志的自然觀（approached a teleological view of nature）。¹⁴⁰他在1917年1月發表的〈先秦諸子進化論〉也沒有迴避這些的材料：

老子的「意」雖然不可算作「有天的」（Teleological），有時卻很像有主意、有安排，不過並非做出來的主意、安排，但可說是「自然而然」的安排、主意罷了。……這樣的「天」和迷信的人所想象的「天」其實無甚大分別。諸君請看平常小說裏面用「天網恢恢，疏而不漏」之處，便知老子的「天」，略一改頭換面，便成天神天帝。¹⁴¹

也就是承認為老子的天雖有自然而然的規律，卻是類似有意志的主宰，前者與自然主義相合，後者卻違背了自然主義否定超自然存在的立場。

面對這種衝突，胡適在《中國哲學史大綱》最後還是選擇以自然主義描述老子，並透過不同方式淡化不利己見的材料，如以自然法解釋「司殺者」，¹⁴²或謂「天地相合以降甘露」八字「既失韻，又不合老子哲學。疑係後人加入的話」。¹⁴³在各種掩飾下，老子蒙混地成為自然主義哲學家，與此同時，夾雜人格化色彩的意志亦反過來潛伏進西方這個觀念中。胡適有時也會正視這種矛盾，如論《淮南子》時他提到道家的宇宙論「最大長處在於純粹用自然演變的見解來說明宇宙萬物的起源」，「正用不著甚麼有意志知識的上帝鬼作主宰」，但也指出：

這裏面也用不著一個先天地生而可以為天下母的「道」。……道既是一個甚麼，在一般人的心裏面便和「皇天」「上帝」沒有多大分別了。道家哲

¹³⁹ 同前註，頁60。

¹⁴⁰ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 131.

¹⁴¹ 見《胡適全集》第7卷，頁11。

¹⁴² 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第5卷，頁250。

¹⁴³ 同前註，頁246。

人往往說「造化者」，其實嚴格的自然主義只能認一個「化」，而不能認有甚麼「造化者」。¹⁴⁴

他還試過以此為北京大學哲學史班的論文題目，¹⁴⁵不過在更多的情況下，他並不恪守「嚴格的自然主義」，而是大而化之，在不排斥可以為天下母的「道」的前提下，演繹道家的自然主義宇宙觀：

老子、莊子、慎到、淮南子一系的哲學，無論怎樣不同，卻有一點相同之處，就是不承認天是有意志的，有目的的。¹⁴⁶

經過胡適的挪用，自然主義這個來自西方的觀念出現微妙的意義變化，多添了本應排除在外的超自然涵義。若以穿鞋為喻，道家哲學穿上自然主義這對不合尺寸的布鞋後，前者的外貌固然被布鞋包裹起來，不夠本色，但布鞋的形狀卻也因受到前者的擠壓而有所變形，甚至有破鞋而出的傾向。繼胡適之後，中西學者並沒有放棄這種帶有神秘色彩的自然主義，反而把它合法化（legitimized），視之為富有中國傳統特色的自然主義，令變態儼然成為常態。

胡適的自然主義論述影響深遠，李若瑟（Joseph Needham）1952年出版的《中國科學技術史》第2卷論科學思想史部分便引用了胡適的不少著作。該書置於卷首的那段「作者的話」更特別強調中國自然主義的重要性，他明白一些讀者或想在極有限的時間內弄清楚古代和中世紀的中國在科學思想上與西方的差異，於是作出以下建議：

對於這樣的讀者來說，首要之點是應該懂得，中國的自然主義具有根深蒂固的有機的和非機械的性質。這首先表現在公元前4世紀的道家、墨家和陰陽家。¹⁴⁷

¹⁴⁴ 胡適：《中國中古思想史長編》，見《胡適全集》第6卷，頁131-132。

¹⁴⁵ 1924年發表的〈哲學史各班論文題目〉其中一題為：「《淮南王書》是許多人合作的，雖以自然主義為主，而其中也有反自然主義的話。試指出書中矛盾之處。」見《胡適全集》第7卷，頁496。

¹⁴⁶ 胡適：〈王充的《論衡》〉，見《胡適全集》第8卷，頁62。

¹⁴⁷ 李約瑟：〈作者的話〉，見《中國科學技術史》（北京：科學出版社，1990年），第2卷，「科

文末不但提出中國對萊布尼茨 (Leibniz) 和歐洲的有機自然主義的影響，還指出：

幾乎全部中國自然哲學的最重要的特點之一，是它那對歐洲人關於有神論與機械唯物論的無休止的辯論的免疫性——這一對立命題在西方是還沒有完全解決的問題。¹⁴⁸

老子和道家的「道」在某些方面與自然主義的主張有重疊之處（如承認客觀的自然規律），但前者同時蘊含具有意志的最高主宰的涵義，猶如一般人所理解的「皇天」「上帝」，這與自然主義反對超自然的唯物論傾向格格不入。可是當大家逐漸接受以自然主義描述老子哲學，這個來自西方的觀念亦因此而擴展了原來的用法，把本來在西方引起無休止的有神論和唯物論這組對立命題統攝在它的名下，形成了一種獨特的自然主義，甚至成為中國哲學的特點。由此可見，在挪用西方觀念的過程中，老子哲學並不只是單向地被詮釋，而是會反過來影響西方的觀念，以消極的方式改變了自然主義原有的意涵。這種富有中國道家色彩的自然主義不但影響了 17 世紀的萊布尼茨，還可與近年興起的人文自然主義 (liberal naturalism) 互相參照。¹⁴⁹

在中國學界方面，原屬舶來貨的「自然主義」在融入中文學術話語後亦彷彿擁有自己的生命，慢慢脫離西方 naturalism 原義的限囿。漢語「自然」之義，用胡適的話來說：「自是自己，然是如此，『自然』只是自己如此」，¹⁵⁰但由於老子和後來的道家「懸想出這個『道』有某種某種的特別德性，如『清靜』、『柔弱』、『無為』、『虛無』等等。這些德性還等不到證實，就被應用到人生觀和政治觀上去了」。¹⁵¹在胡適的演繹下，「自然」多添了清靜、無為諸般涵義。西方自然主義在倫理學上本來只強調人的本能面向，並不必然蘊含「無為」等意思，但被胡適中國化後，「無為」一義卻可以喧賓奪主：「『道常無為，而無不為。』這

學思想史」卷首。

¹⁴⁸ 同前註。

¹⁴⁹ Cf. JeeLoo Liu, "Chinese Qi-Naturalism and Liberal Naturalism", *Philosophy, Theology and the Sciences*. 2014. Volume 1:1, pp. 59-86.

¹⁵⁰ 胡適：《中國古代哲學史》，見《胡適全集》第 5 卷，頁 242。

¹⁵¹ 胡適：《中國中古思想史長編》，見《胡適全集》第 6 卷，頁 127。

是這個自然主義宇宙觀的中心觀念」¹⁵²。胡適所謂老子那些未經證實的德性，現在反而變成中國自然主義的中心觀念。

自此以後，中國學者多循胡適開示的方向運用自然主義一詞，並不會深究它在西方學術的本義。容肇祖 1930 年代所著《魏晉的自然主義》便是一個很好的例子，他以「無為」和「自然」釋何晏的宇宙觀，以為「深得老子自然主義的天道說的本旨」，¹⁵³又謂王弼的天道觀「是自然主義的天道觀」，相信「天地是自然，無為」等。¹⁵⁴即使精博如陳寅恪，他在闡述陶淵明孤明先發的新自然說時也強調：

淵明始終是天師教信徒，而道教為自然主義。淵明雖異於嵇、阮之舊自然說，但仍不離自然主義，殊無可疑也。¹⁵⁵

道教相信神仙之說，陶淵明也提到「冥報」一類神秘想法，¹⁵⁶然則陳氏所謂自然主義，顯然也是帶有超自然色彩的漢化自然主義了。

五、格義作為類比說明的操作觀念

胡適對自然主義的挪用為我們提供了一個簡明的示例，具體而微地折射出反向格義的學術背景、運作模式及詮釋效果，正可消解（dissolve）「反向格義」這個觀念所引發的迷思，從而解答（solve）由此引起的種種爭議。

前面提到，胡適在其博士論文中自覺地借用西方觀念解釋中國哲學，其最初目的是要保存和復興中國舊有的文化，以免在吸收新文化的過程中步入消亡（disappearance），同時亦希望「成功地把現代文化的精髓與自己文化的精髓連結起來」（successfully connect the best in modern civilization with the best in our own civilization）。¹⁵⁷他用英文撰寫的博士論文以及後來的《中國哲學史大綱》均以自

¹⁵² 胡適：〈中國哲學裡的科學精神與方法〉，見《胡適全集》第 8 卷，頁 492。

¹⁵³ 容肇祖：《魏晉的自然主義》（上海：商務印書館，1935 年），頁 12。

¹⁵⁴ 同前註，頁 19。

¹⁵⁵ 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，2015 年），頁 226。

¹⁵⁶ 同前註，頁 224。

¹⁵⁷ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 7.

然主義解讀老子哲學，取態一致，本無所謂正向或反向之別，不過按照近人討論的框架，胡適在西方學術語境下用洋教授熟悉的自然主義解釋外來的老子屬正向格義，但《中國哲學史大綱》用同一西方觀念作相同的說明卻變成反向格義。由此可見，反向格義的「反向」乃是以中國人為本位的提法，旨在區別和強化西方觀念的外來性質，令原來在文化交涉中經常出現的觀念參照或比較，平添了中西對立的意義。

袁保新提到「格義」一詞，本來只是為了回應劉笑敢對他的批評，但後續的討論卻牽扯出帶有排他性的民族文化向度，這恐怕是袁氏始料不及的發展。袁、劉的爭論源於劉氏認為袁保新「不能跳出一般人常用的西方哲學的概念和思維框架」，接受了「學術界在解釋老子之道時未加說明地使用了『存在』、『實然』、『應然』等西方哲學的概念」，令老子道論中本來不成問題的變成問題。¹⁵⁸針對這種批評，袁保新才借用過去佛教的「格義」描述現代以西釋中的情況，認為現代式的格義已無可避免，以西釋中雖然不免會「形成傳統智慧在義理性格上的混淆」，但混淆一旦有所澄清，「反而會回來豐富自身的傳統」。¹⁵⁹為了避免義理上的混淆，袁氏提出「動態對比」的說明方法：

「格義」既然是藉兩個概念的相似性來彼此說明，那麼唯一可以補救這種因為「求同」所以不免混淆的策略，就是在方法學的設計上，再濟之以「別異」，亦即通過「動態的對比」，讓每個概念都能回歸到它自身的歷史脈絡中，維持它身身的特殊性……。¹⁶⁰

今天看來，袁保新借用格義此一術語時，其實已指出可能由此引發的問題，並且提供了原則上有效可行的解決方案。他雖然誤以為現代的格義始於胡適，但把格義理解為通過「兩個概念的相似性來彼此說明」，卻恰好符合胡適所謂「借用別系的哲學，作一種解釋演述的工具」的想法。換句話說，格義本質上就是一種類比

¹⁵⁸ 劉笑敢：〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第7卷2期（1997年6月），頁9。

¹⁵⁹ 袁保新：〈再論老子之道的義理定位——兼答劉笑敢教授《關於老子之道的重新解釋與新詮釋》〉，頁158。

¹⁶⁰ 同前註，頁159。

說明的方法，劉笑敢把它譯為“analogical interpretation”，¹⁶¹顯然比西方流行的“matching concepts”或“matching meanings”等譯法來得準確。¹⁶²

在中國佛教史上，格義一詞原來略帶貶義。近代率先揭櫫格義佛教的陳寅恪在〈支愍度學說考〉徵引的第一條用例，正是僧叡〈毗摩羅詰提經義疏序〉那句「『格義』迂而乖本」，並引安澄〈中論疏記〉云：「『乖本』者，已成邊義也」，¹⁶³邊義指不合中道的二邊之見，並非了義。陳寅恪認為「心無義與『格義』同為一種比附內典外書之學說」，¹⁶⁴「比附」即含附會之意，心無義本是支愍度擔心「用舊義往江東，恐不辦得食」，才與僧道人共立之義，非如來真義。¹⁶⁵馮友蘭後來借用此詞描述近代中西文化交流中的比附現象，嘗謂：「康有為的思想帶有時代的特點，這個特點可以稱為『格義』」。¹⁶⁶儘管袁保新不無「反諷」地用了相同詞語，¹⁶⁷但他本人卻是認同以西釋中的價值，把格義理解為基於相似性的說明方法，只是格義偏重兩個概念相同之處，容易引起混淆，所以他才主張通過「動態的對比」澄清相異之處，消除生搬硬套、牽強比附的問題。以自然主義為例，只要在強調它與老子哲學相似之處（如肯定客觀的自然法則）時兼及二者相異之處（如對有意志的超自然主宰的看法），便可避免一些誤解或混淆。因此若就方法而論，格義純粹是中性的論述工具，只有用得好或不好之別，沒有必要一味排拒。

袁氏指出格義的問題後同時提到解決方案，自破自立，因此文章發表後，並未引起太大的爭議。然而隨著 21 世紀初中國學術的主體意識日漸高漲，學界開始不滿中國缺乏本土學術語話，不但關注文學理論方面的「失語症」問題，¹⁶⁸還為

¹⁶¹ 劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，頁 77。

¹⁶² Cf. Victor H. Mair, “What is Geyi, After All?”, *China Report*, Vol. 48: 1&2 (2012), pp. 29-59.

¹⁶³ 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，頁 167。

¹⁶⁴ 同前註，頁 173。

¹⁶⁵ 同前註，頁 159。

¹⁶⁶ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第 6 冊，見《三松堂全集》第 10 卷，頁 404。

¹⁶⁷ 「反諷」乃袁氏原話，參袁保新：〈知識與智慧——從廿世紀中國哲學的「格義化」談起〉，《鵝湖月刊》第 316 期（2001 年 6 月），頁 10。

¹⁶⁸ 關於近二十多年中國文論的「失語症」問題，可參閱以下不同年代的論文。曹順慶：〈文論失語症與文化病態〉，《文藝爭鳴》1996 年第 2 期，頁 50-58；蔣寅：〈對「失語症」的一點反思〉，《文學評論》2005 年第 2 期，頁 163-166；李艷豐、段吉方：〈再論中國文論「失語症」問題〉，《中國文學研究》2014 年第 4 期，頁 19-23；張弓、張玉能：〈中國文論「失語

中國哲學研究不能脫離西方的觀念和術語而感到焦慮。在這樣的氛圍下，劉笑敢把反向格義與中國哲學研究的「困境」聯繫起來，自然容易引起不少共鳴：

常聽有人問：「不懂馬克思主義哲學，怎麼研究中國哲學？」或者說：「不懂康德哲學，如何研究孟子哲學？」這些說法都在假設不懂西方哲學，就無法研究中國哲學。¹⁶⁹

為什麼研究中國哲學一定要有西方哲學的訓練背景？¹⁷⁰

言下之意，自然是研究中國哲學不一定要懂得西方哲學。劉笑敢本來只是擔心反向格義「很容易導致對中國哲學思想、術語、概念的誤解，導致機械地、錯誤地套用西方哲學概念的可能性」，¹⁷¹不過這些「誤解」只要用袁保新所謂求同別異的對比法，亦有可能予以澄清，沒有必要因噎廢食，更不必推導出排拒西方哲學概念的結論。選擇以排拒為出路，其實隱含了以中國學術話語為本位的意圖，不甘屈居西方學術之下。劉笑敢的香港同事關子尹親睹反向格義此一議題的冒起，對其背後的心態有相當真切的認識：

在許多治中國哲學的同人眼中，反向格義很大程度地代表了西方哲學觀念理論施諸中國古典哲學的暴力。¹⁷²

有趣的是，針對這種暴力，他不但不同意因噎廢食，反而呼籲運用外國概念資源時「不要過於偏食，而應儘量旁徵博取」。¹⁷³面對相同問題，卻竟可以得出幾乎相反的結論，正可說明反向格義引起的誤解實有不同的解決方案，不一定要與重建中國學術話語掛鉤。

堅持中西對立，並把西方視為一種外來暴力，予以排拒，表面看似尊重中國

症」再反思），《文藝爭鳴》2018年第1期，頁118-123。

¹⁶⁹ 劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，頁78。

¹⁷⁰ 劉笑敢：〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，頁34。

¹⁷¹ 劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，頁79。

¹⁷² 關子尹：〈西方哲學東漸下有關語言的一些重要議題〉，《中山大學學報（社會科學版）》2009年第3期，頁126。

¹⁷³ 關子尹：〈西方哲學東漸下有關語言的一些重要議題〉，頁127。

文化，實際上卻是欠缺話語自信的表現，覺得西方理論的引入必然會凌駕甚或支配中國的材料，用劉笑敢的話來說，「當兩種思路不吻合時，被肢解的必然是古典」，¹⁷⁴句中「肢解」一詞可圈可點，與關子尹的「暴力」正相映成趣。姑且不論中國古典是否確有本質性或原教旨式（essential or fundamentalistic）的本來面目，從胡適對自然主義的挪用便可以看到，當兩種思路不吻合時，古典固然有可能被誤解，但也有可能反過來改變西方的觀念，拓寬了它們的意涵。經過胡適的推廣後，西方漢學家逐漸接受 naturalism 不一定與 supernatural 互相對立，老子甚至可以與人文自然主義（liberal naturalism）對話交流。此外，漢語中的「自然主義」自胡適借用後亦有其獨立的發展，與西方原來的意思不盡吻合，卻又無礙其在中文學界中繼續流通演變。除了前述陳寅恪提出的「新自然主義」外，有學者便認為《呂氏春秋》「有一個貫穿全書的指導思想，這就是道家的自然主義思想」，不過他所說的自然主義不但不反對人為的制度，反而推崇孝道、德政和仁愛，¹⁷⁵迥異於 naturalism 原有的政治觀念。在這種情況下，到底是中國經典被肢解，還是西方哲學觀念被肢解，恐怕不易說清，因此實在沒有必要假設中國材料在以西釋中的過程中「必然」會是受害者。

事實上，強調中國哲學的特殊性、排斥西方觀念的民族本位論絕非新鮮的說法。錢穆數十年前便對新文化運動後「治學則務為專家，惟求西化」的趨勢大表不滿，¹⁷⁶詰曰：

如有人謂，非先通康德，即無以知朱子。但朱子之為學途徑與其主要理想，又何嘗從先知康德來。¹⁷⁷

中國哲學之必為有共通性，一貫性，傳統性，而不成為專家言者在此。則又何必強中國人必為一西方哲學家，乃始謂之是哲學乎。¹⁷⁸

¹⁷⁴ 劉笑敢：〈中國哲學妾身未明？——關於「反向格義」之討論的回應〉，《南京大學學報（哲學、人文、社會科學）》2008年第2期，頁86。

¹⁷⁵ 洪家義：〈論《呂氏春秋》的性質〉，《南京大學學報（哲學·人文·社會科學）》1999年第4期，頁156-163。

¹⁷⁶ 錢穆：《現代中國學術論衡》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1994年），第25冊，頁9。

¹⁷⁷ 同前註，頁9。

¹⁷⁸ 同前註，第32-33。

他清楚意識到「『哲學』一名詞，自西方傳譯而來，中國無之」，¹⁷⁹並且不斷強調以中國為本位的研究：

故治中國思想必當就中國思想之發展與演變中來說。苟以治西方哲學之態度與規則來治中國思想，則實有失卻真相處。¹⁸⁰

問題是純粹研治「中國思想之發展與演變」，能不能算是中國哲學的研究？誠如他的弟子嚴耕望所言，錢穆的「研究重心是學術思想史」，他「晚年自編文集，也以學術思想史論文為最多」。¹⁸¹錢氏毫無疑問是精通中國歷代思想的大師，可惜的是，今天大學的「中國哲學史」課程幾乎都不會參考他的著作。¹⁸²究其原因，恐怕正是因為中國古書的材料須要借助哲學的觀念和用語，始能彰顯潛藏其中的哲學意味，而這些用語則主要來自西方。過去胡適正是以西方哲學為演述工具，始能把中國哲學史與一般的學術思想史區別開來，超越陳黻宸、謝無量等人，因此過份堅持帶有排他性的中國本位論，刻意避用西方觀念，隨時會動搖中國哲學此一學科賴以成立的基礎。

劉笑敢似乎也不甚同意高談中國本位的民族文化論，以為有違中國哲學作為「價值中立」的「現代學科」身份，¹⁸³於是提出折衷的說法，把中國哲學研究區分為「以歷史的客觀性的研究為主」及「以理論發展創新為主」兩種導向，又把反向格義分為「無意識」與「自覺」兩種，認為「自覺」的「歷史的客觀性的研究」不應有反向格義。¹⁸⁴此一修訂其實間接承認了反向格義有遼闊的生存空間，令反對這種方法的主張幾乎變得沒有任何現實意義，因為學者只要聲稱自己在做

¹⁷⁹ 同前註，頁 25。

¹⁸⁰ 同前註，頁 27-28。

¹⁸¹ 嚴耕望：〈錢穆賓四先生與我〉，見《治史三書》（上海：上海人民出版社，2011年），頁 279。

¹⁸² 如臺灣大學、北京大學，以至錢穆本人參與創立的香港中文大學的「中國哲學史」課所列參考書目均沒有錢穆的著作。參臺灣大學「中國哲學史一」課程資訊（http://coursemap.aca.ntu.edu.tw/course_map_all/course.php?code=104+32310）；北京大學「中國哲學史精品課程」課程大綱（http://jpk.pku.edu.cn/course/zgzxs/04_refer_books.htm）；香港中文大學「中國哲學史（一）」課程大綱（http://phil.arts.cuhk.edu.hk/~phidept/outline/201920/201920T1_PHIL2020.pdf）。這些網頁的瀏覽日期為 3 月 28 日。

¹⁸³ 劉笑敢：〈中國哲學妾身未明？——關於「反向格義」之討論的回應〉，頁 84。

¹⁸⁴ 同前註，頁 85-86。

「理論發展創新」的研究，或是在客觀的歷史研究中「無意識」地用了反向格義，即可迴避反對者的質問。

儘管劉笑敢引用信廣來研究孟子的英文專書為例，申論「研究中國哲學不一定必須借用西方哲學的術語或概念」，¹⁸⁵但此說實在不夠說服力，因為信廣來本人也承認他那本書只是孟子思想的文獻研究(textual studies)，並不涉及哲學討論，因而才沒有與西方哲學思想連類起來。¹⁸⁶信氏既然只是做思想方面的文獻研究，與哲學無關，即使「連一個“philosophy”(哲學)都沒有用」，¹⁸⁷也不值得大驚小怪。而且更重要的是，信廣來雖然有意識地迴避西方哲學概念，卻不見得完全成功，早有評論者注意到書中把「心」理解為「情感和認知活動的場所」(the site of both affective and cognitive activities)，¹⁸⁸實含有倫理學上的意志(volition)成分，¹⁸⁹而情感與認知二分則也是哲學所關注的議題。¹⁹⁰

除信廣來外，劉笑敢還引用張岱年的《中國哲學大綱》為範例，認為此書是「努力避免套用西方哲學概念和術語」的「成功的代表作」。¹⁹¹不過所謂「努力避免套用」等話，看來似是劉氏一廂情願的看法，因為據張岱年自述，他在1930年代初已認為「中國文化在近代是落後了，必須吸取西方近代文化的先進成就」。¹⁹²相對胡適、馮友蘭而言，《中國哲學大綱》的確較少引用西方觀念，但導致這種現象背後的原因，似乎與張岱年個人的學術背景和知識積累有關，非不為也，而在可為的情況下，他還是會借用西方哲學概念作類比說明的，如：

¹⁸⁵ 同前註，頁86。

¹⁸⁶ Kwong-Loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. vii.

¹⁸⁷ 劉笑敢：〈中國哲學妾身未明？——關於「反向格義」之討論的回應〉，頁86。

¹⁸⁸ Kwong-Loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p. 48.

¹⁸⁹ Philip J. Ivanhoe, “Reviewed Work(s): Mencius and Early Chinese Thought by Kwong-loi Shun”, *The Journal of Asian Studies*, 1998, Vol. 57: 3, p. 838.

¹⁹⁰ Cf. Christopher Janaway, “Affect and Cognition in Schopenhauer and Nietzsche”, in Cohen, Alix and Stern, Robert (eds.) *Thinking about the Emotions: a Philosophical History*. (Oxford: Oxford University Press, 2017), pp. 206-222.

¹⁹¹ 劉笑敢：〈中國哲學妾身未明？——關於「反向格義」之討論的回應〉，頁86。

¹⁹² 張岱年：〈自序〉，《張岱年全集》（石家莊：河北人民出版社，1996年），第1集，頁3。

惠子的思想，可謂是一種原子論。¹⁹³

張子的本根論，確實可以說是一種唯物論。¹⁹⁴

主觀唯心論的宇宙論，到陽明可謂達到了成熟。¹⁹⁵

中國古代哲學中，本根論相當於西方的 Ontology，大化論相當於西方的 Cosmology。¹⁹⁶

中國哲學中所謂反復，與西洋哲學中所謂辯證法（Dialectic），頗有相似之點。¹⁹⁷

斷事無失，近似現代知識論中所謂預斷證實。¹⁹⁸

隨著研究的深化，張岱年後來大大發揮早年的說法，詳細闡發「張載的唯物主義學說」、「朱熹的客觀唯心主義」、「王陽明的主觀唯心主義思想」。¹⁹⁹從表述及方法上看，這些議論與胡適說老子是自然主義實在看不出有甚麼分別。按照劉笑敢的說法，張岱年如是「借用西方哲學的問題意識、理論向度、命題和概念」，他的著作應該歸屬為中國哲學上發展創新的理論，而非客觀的歷史研究了，因此說他的著作是有意識地迴避反向格義的成功代表作，實在不知從何說起。

由此可見，劉氏經過大幅修訂後的折衷論，在理論上已無法制約反向格義的運用，而在現實上也難以找到沒有借用西方觀念的中國哲學（而非中國學術思想）的著作範例，幾乎已成為一個相對空廢（relatively vacuous）的命題，不再具有理論方面的解釋能力，更遑論要指引甚或規範中國哲學的研究了。

¹⁹³ 張岱年：《中國哲學大綱》，《張岱年全集》（石家莊：河北人民出版社，1996年），第2集，頁72。

¹⁹⁴ 同前註，頁83。

¹⁹⁵ 同前註，頁104。

¹⁹⁶ 同前註，頁124。

¹⁹⁷ 同前註，頁139。

¹⁹⁸ 同前註，頁550。

¹⁹⁹ 張岱年：《宋元明清哲學史提綱》，《張岱年全集》（石家莊：河北人民出版社，1996年），第3集，頁281-446。

六、結語：中國哲學詮釋的自然競爭

反向格義的討論本是針對中國哲學研究中生硬套用西方觀念的情況而發，由於中國與西方有不同的歷史文化和學術傳統，以西釋中很容易導致中國哲學的錯誤詮釋。不過這個問題原則上不難解決，馮友蘭早已說過：

在以前的中國哲學中，「術語」是比較少的……。現在研究中國古代哲學史比較容易了。有許多西方哲學中的「術語」可以用以分析、解釋、翻譯、評論中國古代哲學。但是翻譯必須確切，解釋必須適當。²⁰⁰

西方哲學術語有助研究中國哲學，但必須要做到「確切」和「適當」。只要是適當和確切的解釋，無論有沒有借用西方哲學觀念，都應該獲得同等的重視。劉笑敢曾引用信廣來和張岱年的著作，說明「研究中國哲學不一定必須借用西方哲學的術語或概念，也不應當以是否借用了西方哲學概念來作為一種研究是否成功或水平高低的判斷標準」。²⁰¹我們同意不借用西方哲學術語也可以有高水平之作，但同樣地，借用了西方哲學不見得便一定會產生誤解，不可以有確切、適當的解釋。

不少學者視牟宗三為「援西入中」的格義範例，²⁰²與胡適應屬同類，但他對道家的「自然」卻別有一番理解：

道家所說的「自然」，不是我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義(naturalism)。……就西方宗教講，自然是被造物(creature)，被上帝所創造的有限物屬於自然，上帝是超自然(supernature)，自然和超自然相對反。道家的自然是個精神生活上的觀念，就是自由自在、自己如此，無所依靠。²⁰³

²⁰⁰ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，《三松堂全集》第8卷，頁40。

²⁰¹ 劉笑敢：〈中國哲學妾身未明？——關於「反向格義」之討論的回應〉，頁86。

²⁰² 例如趙敬邦：〈中國哲學研究方法論芻議——反省劉笑敢教授「反向格義」與「兩種定向」觀點〉，《鵝湖學誌》第62期（2019年6月），頁127-160；以及彭國翔：〈中國哲學研究方法論的再反思——「援西入中」及其兩種模式〉，《南京大學學報》2007年第4期，頁77-87。

²⁰³ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983年），頁89-90。

道家的自然是否與物質無關的精神觀念，自可再作討論，但他指出道家的自然與西方的自然主義之間的差別，強調後者與超自然對反，顯然接近西方原來的用法，比胡適那種夾雜神秘色彩的自然主義論來得高明。此外，他借用西方觀念解釋孟子，與信廣來避用哲學觀念的取向截然有別，但有學者比較牟、信的著作後，認為「牟宗三的詮釋最能得到《孟子》文本的支持」，²⁰⁴比信廣來優勝。牟、信二人實際的優劣高下並非我們關心所在，引用此例，旨在說明：既然學術水平與是否借用西方哲學概念無關，便沒有必要堅持一定要用中國的學術話語來研究中國哲學了。

從胡適挪用自然主義的例子可見，中西文化之間的交流實有一個複雜的互動過程，以西釋中並不表示中國古籍一定會被西方觀念所扭曲，沒有必要因為覺得民族尊嚴有受損的可能而刻意排斥西方觀念，令中國哲學失去其中一個活水源頭，甚至模糊了此科與中國學術思想史之間的界線。劉笑敢讀到各種商榷的意見後，也認同：

加強中國與西方哲學兩方面的訓練，以更慎重的態度對待借用西方哲學來解釋中國哲學理論的做法應該是擺脫狹義的反向格義之困境的必要條件。²⁰⁵

其說與袁保新所提倡的「動態的對比」，已是殊途同歸。既然反向格義所產生的弊病另有解決方法，不一定會得出排拒西方哲學觀念的結論，反向格義的提法已如劉笑敢筆下的中國哲學合法性問題一樣，已是「一個不當的問題或『假問題』」，²⁰⁶可以蓋棺論定，沒有必然繼續抽象地深究這種研究方法應否或怎樣進行，而是應將研究焦點放在具體的哲學命題或觀念詮釋上，指出當中有沒有因為借用西方哲學觀念而引起誤解，以及應當怎樣詮釋才更為確切和適當。

²⁰⁴ 吳啟超：〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》2014年第52期，頁106。

²⁰⁵ 劉笑敢：〈中國哲學妾身未明？——關於「反向格義」之討論的回應〉，頁86。

²⁰⁶ 同前註，頁75。

徵引書目

- 王汎森：〈傅斯年對胡適文史觀點的影響〉，《漢學研究》第14卷第1期，1996年6月，頁177-193。
- _____：〈主義時代的來臨——中國近代思想史的一個關鍵發展〉，收入氏著：《思想是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017年。
- 王國維著，佛雛校輯：《王國維哲學美學論文輯佚》，上海：華東師範大學出版社，1993年。
- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。
- 王覓泉：〈理學性善說的困難與戴震的自然主義解釋〉，《孔子研究》2019年第1期，頁90-97。
- 王巍：〈「反向格義」還是「主動化西」？——兼論馬克思主義哲學中國化的話語體系問題〉，《福建論壇（人文社會科學版）》2013年第3期，頁85-89。
- 北京大學圖書館、臺灣中央研究院近代史研究所胡適紀念館編：《胡適藏書目錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2013年。
- 白奚：〈西方的詮釋，中國的回應——香港中文大學「中國哲學方法論之反思與探索」國際學術會議側記〉，《中國哲學史》2005年第3期，頁129。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年。
- 何兆武：《歷史理性批判論集》，北京：清華大學出版社，2001年。
- 余一泓：〈論陳黻宸和他的《中國哲學史》〉，《詩書畫》2017年第1期，頁1-16。
- 余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2004年。
- _____：《情懷中國》，香港：天地圖書，2010年。
- 吳啟超：〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》2014年第52期，頁81-113。
- 宋寬鋒：〈「反向格義」的紛爭與中西哲學比照中的本質主義迷誤〉，《中國社會科學評價》2019年第1期，頁38-49。
- 波多野貞之助，金太仁作，宏文學院編輯：《教育學教科書》，上海：東亞書樂局，1906年。

- 李約瑟：《中國科學技術史》，北京：科學出版社，1990年。
- 李艷豐、段吉方：〈再論中國文論「失語症」問題〉，《中國文學研究》2014年第4期，頁19-23。
- 汪暉：《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店，2004年。
- 河上公注，王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1997年。
- 林安梧：〈牟宗三的康德學及中國哲學之前瞻—格義、融通、轉化與創造〉，《鵝湖月刊》第362期，2005年8月，頁12-24。
- 洪家義：〈論《呂氏春秋》的性質〉，《南京大學學報（哲學·人文·社會科學）》1999年第4期，頁156-163。
- 胡適著，季羨林主編：《胡適全集》第1、7、8、35、44卷，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 胡適著：《胡適文存四集·荷澤大師神會傳》，收入季羨林主編：《胡適全集》第4卷，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- _____：《中國古代哲學史》，收入季羨林主編：《胡適全集》第5卷，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- _____：《中國中古思想史長編》，收入季羨林主編：《胡適全集》第6卷，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- _____：《戴東原的哲學》，收入季羨林主編：《胡適全集》第6卷，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- _____：《中國古代哲學講義》，收入季羨林主編：《胡適全集》第7卷，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- _____，曹伯言整理：《胡適日記全集》第2冊，臺北：聯經出版事業公司，2004年。
- _____，周質平編：《胡適英文文存》，北京：外語教學與研究出版社，2012年。
- 容肇祖：《魏晉的自然主義》，上海：商務印書館，1935年。
- 席雲舒：〈康奈爾大學胡適的成績單與課業論文手稿〉，《關東學刊》2017年第1期，頁106-130。
- 袁保新：〈再論老子之道的義理定位——兼答劉笑敢教授《關於老子之道的新解釋與新詮釋》〉，《中國文哲研究通訊》第7卷2期，1997年6月，頁145-159。
- _____：〈知識與智慧—從廿世紀中國哲學的「格義化」談起〉，《鵝湖月刊》第316期（2001年6月），頁9-11。

- 張弓、張玉能：〈中國文論「失語症」再反思〉，《文藝爭鳴》2018年第1期，頁118-123。
- 張岱年：《張岱年全集》第1集，石家莊：河北人民出版社，1996年。
- _____：《中國哲學大綱》，《張岱年全集》第2集，石家莊：河北人民出版社，1996年。
- _____：《宋元明清哲學史提綱》，《張岱年全集》第3集，石家莊：河北人民出版社，1996年。
- 張明初、秦自強：〈自然主義教育：老莊道家對異化道德的批判與超越〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》2014年第3期，頁88-93。
- 曹順慶：〈文論失語症與文化病態〉，《文藝爭鳴》1996年第2期，頁50-58。
- 梁啟超著，吳松等點校：《飲冰室文集點校》，昆明：雲南教育出版社，2001年。
- 郭秉文：〈劉伯明先生事略〉，《國風》1932年第9期，頁73-76。
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：三聯書店，2015年。
- 陳瑋芬：〈日本「自然」概念考辨〉，《中國文哲研究集刊》第36期，2010年3月，頁103-135。
- 陳黻宸著，陳德溥編：《陳黻宸集》，北京：中華書局，1995年。
- 章太炎：《章太炎全集（六）》，上海：上海人民出版社，1986年。
- _____：《章太炎全集（八）》，上海：上海人民出版社，1994年。
- 勞思光：《中國哲學史》，香港：友聯出版社，1985年。
- 彭國翔：〈中國哲學研究方法論的再反思——「援西入中」及其兩種模式〉，《南京大學學報》2007年第4期，頁77-87。
- 馮友蘭：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，鄭州：河南人民出版社，2001年。
- _____：《中國哲學史（上）》，見《三松堂全集》第2卷，鄭州：河南人民出版社，2001年。
- _____：《中國哲學史新編》，見《三松堂全集》第8卷，鄭州：河南人民出版社，2001年。
- 黃克武：〈新名詞之戰：清末嚴復譯語典和製漢語的競賽〉，《近代史研究所集刊》第62期，2008年12月，頁1-42。
- 詹筌亦、王乃昕：〈「主義」的數位人文研究〉，收入項潔編：《數位人文在歷史學研究的應用》，臺北：國立臺大出版中心，2011年，頁219-245。

- 廖曉煒：〈二十世紀《中國哲學史》寫作的背景、意義與缺失——以胡適、馮友蘭、勞思光為例〉，《中國文哲研究通訊》第23卷第4期，2013年12月，頁169-199。
- 翟志成：〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》卷22，2003年10月，頁135-200。
- _____：〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《新史學》第1卷第3期，2004年9月，頁101-145。
- _____：〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，《中國文哲研究集刊》第25期，2004年9月，頁219-257。
- 趙敬邦：〈中國哲學研究方法論芻議——反省劉笑敢教授「反向格義」與「兩種定向」觀點〉，《鵝湖學誌》第62期，2019年6月，頁127-160。
- 趙萬里編：《王國維遺書》，上海：上海書店出版社，1996年。
- 劉伯明講，繆鳳林記：《西洋古代中世哲學史大綱》，上海：中華書局，1922年。
- _____：《近代西洋哲學史大綱》，上海：中華書局，1922年。
- 劉笑敢：〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第7卷第2期，1997年6月，頁1-40。
- _____：〈「反向格義」與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，《南京大學學報》2006年第2期，頁76-90。
- _____：〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，《哲學研究》2006年第4期，頁34-39。
- _____：〈中國哲學妾身未明？——關於「反向格義」之討論的回應〉，《南京大學學報（哲學、人文、社會科學）》2008年第2期，頁74-88。
- 蔣寅：〈對「失語症」的一點反思〉，《文學評論》2005年第2期，頁163-166。
- 鄧輝：〈「反向格義」與現代中國的「小傳統」〉，《探索與爭鳴》2015年第12期，頁111-115。
- 錢穆：《現代中國學術論衡》，《錢賓四先生全集》第25冊，臺北：聯經出版事業公司，1994年。
- 錢鍾書：《七綴集》，北京：三聯書店，2002年。
- 繆文功：《最新教育學教科書》，上海：文明書局，1906年。
- 謝無量：《中國哲學史》，上海：中華書局，1928年。
- 蘇轍：《老子解》，北京：中華書局，1985年。

- 鍾泰：《中國哲學史》，上海：上海書店影商務印書館，1989年。
- 羅中：〈格義與反向格義：《萬國公報》中「聖號」之爭〉，《求索》2011年第4期，頁249-251。
- 關子尹：〈西方哲學東漸下有關語言的一些重要議題〉，《中山大學學報（社會科學版）》，2009年第3期，頁118-127。
- 嚴耕望：《治史三書》，上海：上海人民出版社，2011年。
- 嚴復著，王憲明編：《嚴復學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，1999年。
- 顧江萍：《漢語中的日語藉詞研究》，上海：上海辭書出版社，2011年。
- 顧頡剛編著：《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982年。
- _____：《顧頡剛日記》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2007年。
- China Institute in America. *These and Dissertations by Chinese Students in America*. New York: China Institute in America, 1927.
- Chisholm, Hugh ed. *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information* (11th edition). Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Hu, Shih. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.
- Ivanhoe, Philip J. "Reviewed Work(s): Mencius and Early Chinese Thought by Kwong-loi Shun", *The Journal of Asian Studies*, 1998, Vol. 57: 3, pp. 838-839.
- Janaway, Christopher. "Affect and Cognition in Schopenhauer and Nietzsche", in Cohen, Alix and Stern, Robert (eds.) *Thinking about the Emotions: a Philosophical History*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 206-222.
- Liu, JeeLoo. "Chinese Qi-Naturalism and Liberal Naturalism", *Philosophy, Theology and the Sciences*. 2014. Volume1:1, pp. 59-86.
- Mair, Victor H. "What is Geyi, After All?", *China Report*, 2012, Vol. 48: 1-2, pp. 29-59. Oxford University Press. *Oxford English dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Papineau, David. "Naturalism" in Edward N. Zalta ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism/>.
- Shun, Kwong-Loi. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University

Press, 1997.

Ward, James. *Naturalism and Agnosticism*. London: Adam and Charles Black, 1899.

北京大學：「中國哲學史精品課程」課程大綱，
http://jpk.pku.edu.cn/course/zgzxs/04_refer_books.htm，瀏覽日期：2020年3月28日。

香港中文大學「中國哲學史（一）」課程大綱，
http://phil.arts.cuhk.edu.hk/~phidept/outline/:201920/201920T1_PHIL2020.pdf)
，瀏覽日期：2020年3月28日。

臺灣大學「中國哲學史一」課程資訊，http://coursemap.aca.ntu.edu.tw/course_map_all/course.php?code=104+32310，瀏覽日期：2020年3月28日。

On Hu Shi's Appropriation of Naturalism with Discussions on the Origin and Myth of "Reverse Geyi"

Lee, Kwai-Sang*

[Abstract]

Hu Shi's *Outline of the History of Chinese Philosophy* is widely recognized to be the paradigmatic work in the construction of Chinese philosophy as a modern discipline. Many scholars even suppose that the recently hotly debated notion of "Reverse Geyi" (analogical interpretation) originated in the method used in this book. The so-called "Reverse Geyi" method primarily refers to the fact that contemporary Chinese philosophical research has to draw on the conceptual system and theoretical framework of Western philosophy so as to help elucidate the original materials of Chinese philosophy. Some scholars suggest that this is inevitable, while others worry that the philosophical texts and concepts of China will then be misinterpreted. After more than a decade of discussion, it is time to make a conclusion regarding this controversy.

Since Hu Shi is considered a pioneer in using the "Reverse Geyi" method, this paper investigates the rationale and method which Hu adopted in his introduction of Western philosophical concepts, taking the concept of "naturalism" as a case study to do so. Naturalism has been chosen mainly because it plays an extraordinary important role in Hu Shi's body of work, occurring frequently in Hu Shi's writings at different historical time periods. In addition, Hu's application of naturalism to explain Chinese philosophy is still influential today. As such, through his use of this concept we can glimpse the origin, function, and path forward for the "Reverse Geyi" method. The

* Associate Dean, Graduate School and Associate Professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong

article first investigates, from the perspective of intellectual history, the relationship between Hu Shi and “Reverse Geyi.” It then goes on to examine Hu Shi’s appropriation of “naturalism” and the resulting changes brought to the meaning of this concept. In doing so, the paper dispels the various myths generated by “Reverse Geyi.”

Keywords: Hu Shi, naturalism, “Reverse Geyi”, analogical interpretation, paradigmatic significance

